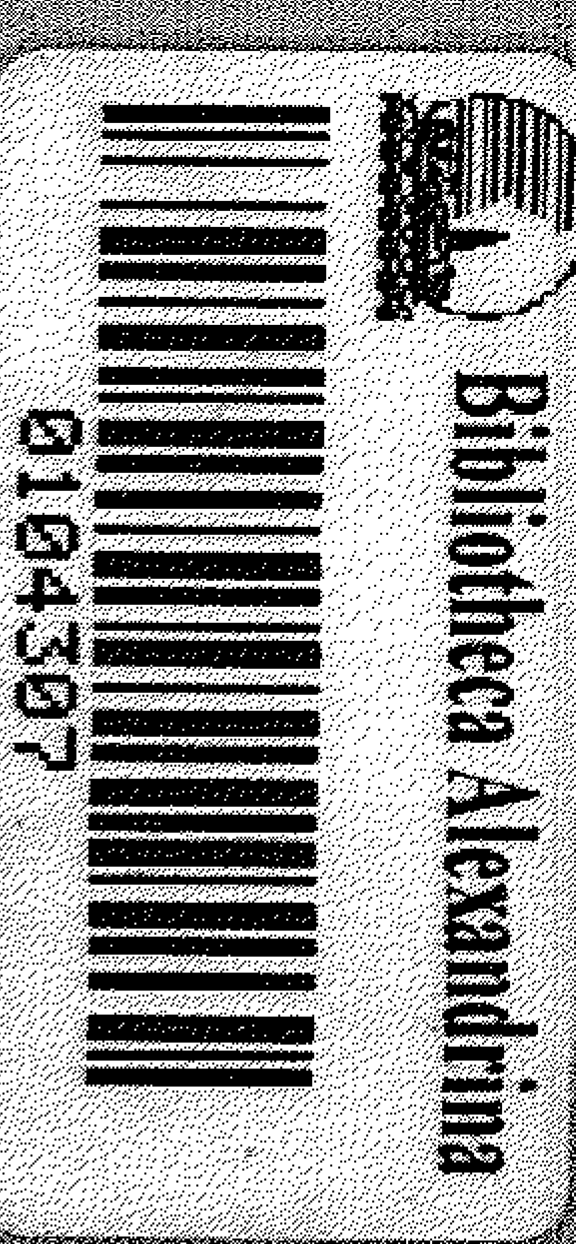
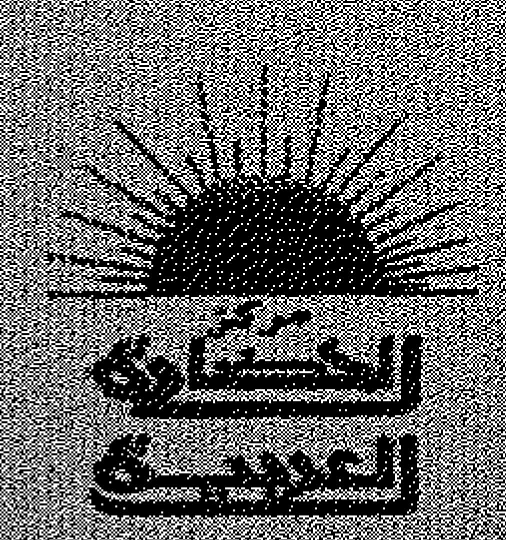



# وعولمة الحرب ضد الإسلاميين

د. جلال أمين    د. عبد الوهاب المسيري
د. حسن الشافعى    د. محمد عمارة
أ. محمد ابراهيم مبروك



محمد ابراهيم مبروك

# ابن رشد وفيلم المصير ويوسف شاهين وفيلم الآخر وعولمة الحرب ضد الإسلاميين




* مركز الحضارة العربية ، مؤسسة ثقافية مستقلة ، تستهدف المشاركة في استنهاض وتأكيد الانتماء والوعي القومي العربي ، في إطار المشروع الحضاري العربي المستقل .

* يتطلع مركز الحضارة العربية ، إلى التعاون والتبادل الثقافي والعلمي مع مختلف المؤسسات الثقافية والعلمية ومراكز البحث والدراسات ، والتفاعل مع كل الرؤي والاجتهادات المختلفة .

* يسعى المركز من أجل تشجيع إنتاج المفكرين والباحثين والكتاب العرب ، ونشرها وتوزيعها .

* يرحب المركز باية اقتراحات أو مساهمات إيجابية تساعد على تحقيق أهدافه .

* الآراء الواردة بالإصدارات تعبر عن آراء كاتبيها ، ولا تعبر بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز الحضارة العربية.

***

رئيس المركز

**على عبد الحميد**

مدير المركز

**محمود عبد الحميد**

**مركز الحضارة العربية**

٤ ش العلمين ـ عمارات الأوقاف

ميدان الكيت كات

تليفاكس : ٣٤٤٨٣٦٨

**رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية**

**٩٩/١٣٦٨١**

**I.S.B.N. 977-19-9824-2**

❊ بسم الله الرحمن الرحيم ❊

«ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صلحاً وقال إنني من المسلمين ❊ ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ❊ وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم»

(فصلت: ٣٣ ـ ٣٥)



# المقدمة

لا أشاهد فيلم عمر المختار في أي مرة من المرات التي يعرض فيها إلا ويتدفق من عيني نهر من الدموع .

واعتقد أن هذا ليس شعوري فقط ولكن شعور ملايين المسلمين الذين يشاهدون الفيلم مثلي .

وليس ما يبهرني في هذا الفيلم هو ما يتعلق بالشعور فقط ولكن الأخطر كثيراً من ذلك تلك الرسالة الفكرية التي يحملها الفيلم والتي يكشف فيها عن حقيقة القوى التي يفجرها الإسلام في النفوس البشرية والقواعد التي تحكم علاقاته بالآخرين كل ذلك في نسيج فني بارع اخترق الفيلم به جدران الزيف والأضاليل التي يشيدها الإعلام الغربي حول هذه القضايا الشائكة .

إن الفن هو أعظم وسيلة في الوجود من الممكن أن تنفذ بها الأفكار إلى القلوب والعقول.

وفي ظل حالة الصراع الفكري التي يشهدها العالم الآن فيما يسمى بعصر العولمة فإن الفن يكون هو أخطر سلاح في الوجود بعد الفنبلة الذرية وأسلحة الدمار الشامل .

وعلى ذلك فمسألة العلاقة بين الإسلام والفن تتجاوز الآن حالة الاشتباك الفقهي الذي لا ينتهي بين الإسلاميين حول الحلال والحرام في قضايا الفن [1] وإنما دخلت نطاقاً آخراً هو نطاق الضرورة القصوى التي تتمثل في سلاح فائق الخطورة إذا توانيت أنت في استخدامه فلن يتواني الآخرون في استخدامه ضدك وبأقصى سرعة .

وهكذا كان (المصير) .

وهكذا جاء (الآخر) .

إن ابن رشد (أياً كان الخلاف حول مدى إيمانه بالإسلام) كان أعظم دعاة الفلسفة اليونانية القديمة (التي تحمل الأصول الفكرية للفلسفات الغربية العلمانية المعاصرة) في التاريخ الإسلامي ومن ثم كان الإصرار الغربي الرهيب على استدعائه من بطون العصور الوسطى التي لم ير مفكرو

---

(1) على سبيل المثال كتب في النتاج الفقهي الإسلامي أكثر من ٢٥ رسالة لكبار أئمة الفقه في إباحة الموسيقى وأكثر من هذا العدد في تحريمها .

الإسلام العظام أهمية كبرى في إخراجه منها وصُنع هالة من التقديس حوله ثم إطلاقه في حلبة الصراع الناشب بين الإسلام والعلمانية مدججاً بأسلحة الإعلام والفن والأموال المتدفقة من الخارج التي تنفق على عشرات المؤتمرات التي تقام حوله وعشرات الآلاف من الكتب والنشرات التي تتحدث عنه .

فالمراد من ابن رشد في هذه المرحلة على وجه التحديد حصار الإسلاميين بين خيارين كلاهما خاسر :

إما أن يسلموا بالزعم الزائف الذي يروجه الغربيون وأتباعهم لدينا كمُسلمة من المسلمات والذي يدعي أن ابن رشد هو ممثل العقلانية الأعلى في تاريخ الفكر الإسلامي ومن ثم يتم إخضاعهم تماماً للأسس الفكرية للعلمانية .

وإما أن يعلنوا رفضهم لابن رشد ومن ثم يبدون أمام العالم أجمع كممثلين للنموذج الهمجي المضاد للعقلانية والعلم والسلام العالمي وبذلك يسهل استعداء شعوب العالم ضدهم كقادة للإرهاب العالمي .

ولكن الحديث عن ابن رشد والأفكار المراد ترويجها من خلاله حديث صعب وغامض لتعلقه بالعديد من المسائل الفلسفية المتشابكة ولذلك لزم نقل هذه الأفكار عبر الفن لتصل إلى أكبر قدر من الناس فجاء فيلم المصير ليعبر عن ذلك .

وفي ظل منظومة صراع الحضارات التي أطلقها هنتجون والتي تعمل على استعداء الشعوب الغربية ضد الإسلام والإسلاميين جاء فيلم الآخر .

ولا يعني ذلك بالضرورة أن ليوسف شاهين موقفاً اتفاقياً مدبراً مع أعداء الأمة فهو مخرج كبير له فكره الخاص ورؤيته الحرة ولكن محصلة الأمر في النهاية جاءت تتوافق مع هذه الغايات سواء كان ذلك مقصوداً أم غير مقصود وأخشى ما يخشاه المرء أن يأخذ الحمق بأحد الأشخاص ويتعرض ليوسف شاهين بسوء فتثبت علينا تهمة الغرب لنا بأننا أمة من الحمقى والإرهابيين .

إننا نشترك بقدر كبير من المسئولية فيما يروَّج عنا من مفاهيم زائفة ما دمنا نتغافل قيمة الدور الكبير الذي يمثله الفن في حرب الأفكار المشتعلة التي تدور الآن .

إن تأثير فيلم واحد أو مسلسل واحد ناجح فنياً يفوق تأثير مئات الكتب والمحاضرات وآلاف الخطب على عقول الناس .

ولقد وعى الإمام حسن البنا بفكره الثاقب أهمية هذا الدور الخاص للفن فأولى اهتماماً كبيراً برعاية العديد من الفنون والعمل على ضبطها ضبطاً إسلامياً بحسب ما سمحت له بذلك ظروف

عصره وكان أبرز الأمثلة على ذلك هو رعايته للمسرح الإسلامي الذي قام شقيقه الأستاذ عبد الرحمن البنا بجهود كبيرة في إنشائه وتطويره فهل نجد في هذا العصر من يملك هذا الوعي النافذ لإكمال هذا الدور ؟

وبعيداً عن تحديد أي موقف من فكر وسياسة العقيد القذافي فلقد كان ذكياً في استغلال المخرج العالمي مصطفى العقاد ذي الرؤية الإسلامية المبدعة في إخراج فيلم أسد الصحراء عن الزعيم الليبي عمر المختار . ولكن ها هو مصطفى العقاد الآن يشحذ الملاليم من أجل إنتاج فيلم عن صلاح الدين الأيوبي بينما تتدفق ملايين الدولارات إلى يوسف شاهين من أجل إنتاج مثل هذه النوعية من الأفلام .

وإحقاقاً للحق فليس اللوم كل اللوم يقع على الإسلاميين وحدهم في ضعف العلاقة بينهم وبين الفن لأن العلمانيين يحرصون حرصاً شديداً على نسف أي علاقة من الممكن أن تقوم بين الإسلاميين والفن .

لأن أي حديث للإسلاميين عن الدور المفاهيمي والقيمي للفن في المجتمع يحاول العلمانيون من خلاله التدليل على التناقض الحتمي بين الدين والفن .

فنرى في كتاب الفن بين العمامة والدولة لعلي أبو شادي (رئيس لجنة الرقابة على المصنفات الفنية) وآخرين هجوماً حاداً على كل من يحاول التعرض بالنقد لبعض المفاهيم والقيم التي تتناولها بعض الأعمال الفنية سواء في السينما أو التليفزيون حتى ولو كان من رجال الأزهر الشريف . وفي هذا الكتاب يصف أبو شادي كاتب هذه السطور بأنه «يمتشق حسام الحكمة الزائف والموضوعية الزائفة»[1] وذلك لأنني تعرضت بالنقد لمسلسل العائلة بأحد مقالاتي بجريدة الشعب . ويرى أنني عددت مزايا المسلسل مثل تعميم الهجوم على الإسلاميين وتشويههم دون أسس موضوعية تستند إلى الواقع والاستهانة بالتحقيق في صحة بعض العقائد الإسلامية قبل إنكارها وعدم الاعتداد بتحريم الإختلاء بين الرجل والمرأة والعديد من الأخطاء الفقهية الفادحة على أنها مثالب .

والمسألة في حقيقتها هي مسألة المعايير التي يحتكم إليها في تحديد المزايا والمثالب ومن الواضح هنا تناقض هذه المعايير تماماً ومن ثم كان الخلاف خلافاً طبيعياً .

ولكن ما أريد أن أورده هنا أنه بالاحتكام إلى معاييرنا التي نرجع فيها إلى الله ورسوله فإننا لا نجد في كل الأعمال الفنية التي تقدم تناقضاً مع الإسلام بل على العكس من ذلك فإننا نجد في

---

(١) الفن بين العمامة والدولة : ص ٣٧ وركاكة العبارة كما في الأصل .

بعض هذه الأعمال توافقاً كبيراً مع الرؤية الإسلامية للمفاهيم والقيم التي يجب تقديمها للناس ومثال ذلك العديد من أعمال سامي غنيم ومحمد جلال عبد القوي ومحمود أبو زيد دون أن يعني ذلك التطابق بين هذه الأعمال والنموذج المنشود للفن الإسلامي [1] أو عدم خروج بعض مضامينها عن قواعد الفقه الإسلامي . ولكن حديثنا يدور في حدود الواقع الذي نعيشه ويضع إطاراً خاصاً لمثل هذه الأعمال .

كانت هذه هي المقدمة التي أردتها لهذا الكتاب الذي تتداخل مواضيعه بين الفن والفكر والسياسة ... بين ابن رشد ويوسف شاهين والعولمة .

فهذا الكتاب يتضمن المحاضرات والدراسات التي نظمتها ندوة (ابن رشد وفيلم المصير) وأضفت إليها دراستي الخاصة عن (حقيقة دعوى الفكر التقدمي لابن رشد) .

ثم أضفت إلى ذلك فصلاً طويلاً عن فيلم الآخر وعلاقة الإسلاميين بالعولمة وصراع الحضارات وأعلم جيداً أن هذا الكتاب يثير العديد من الاشتبكات ولذلك أحب أن أنوه هنا إلى أنني المسئول الوحيد عن هذه الاشتباكات ، وليس للسادة المفكرين المشاركين في الكتاب أي مسئولية عن ذلك إلا في حدود المادة المكتوبة التي شاركوا بها فيه . كما أريد أن أنوه إلى أن ترتيب فصول هذا الكتاب جاءت تبعاً لمدى صعوبتها وليس لأي سبب آخر . فقدمنا الأسهل فالأصعب فالأصعب . . .

أقول ذلك محاولاً التخفيف من اللوم الذي يوجه لي بسبب صعوبة كتبي والذي أصابني أخيراً في حياتي الخاصة إصابة فادحة . ولكن هذا هو ما تفرضه الموضوعية .

﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ❊ وأن سعيَّهُ سوف يُرى ❊ ثم يجزاه الجزاء الأوفى ❊ وأن إلى ربك المنتهى﴾ (النجم : ٣٩ : ٤٢)

محمد ابراهيم مبروك

الجيزة

سبتمبر ١٩٩٩

---

(١) للكاتب كتاب خاص عن (نظرية الفن الإسلامي) لم ينشر بعد وإن كان قد نُشر ملخصاً في مقال بجريدة الحياة اللندنية بنفس العنوان (منتصف فبراير ١٩٩٧) .

# مصير يوسف شاهين
## إما أن تكون إرهابياً .. وإما أن ترقص مع ليلى علوى

• الدكتور جلال أمين •

## كلمة الدكتور جلال أمين

أقر من البداية بأني ذهبت لرؤية فيلم «المصير» ليوسف شاهين وفي صدري تحيز ضد يوسف شاهين وسأشرح للقاريء مصدر هذا التحيز ، ثم أشرح له لماذا لا أشعر بالذنب بسببه، ولا أعتبره سبباً يمنعني من الكتابة عن الفيلم .

بدأ هذا التحيز منذ أقل قليلاً من عشرين عاماً ، عندما كنت في لوس أنجلوس وذهبت مسروراً لرؤية فيلم مصري في مهرجان دولي للسينما ، كان هذا الفيلم هو «إسكندرية ليه» ليوسف شاهين لم يكن لدي وقتها أي شيء ضد يوسف شاهين . ورغم أني وجدت بعض الحسنات في الفيلم فإنني لم أحبه ، وخرجت وأنا أشعر ببعض الغضب لأني شعرت بأن هذا المخرج يوجه كلاماً للخواجات وليس للمصريين ، يبحث عما يعجب الخواجات ويفعله بصرف النظر عما إذا كان يتمشى مع روح المصريين وذوقهم وإيقاعهم أو لا يتمشى معها ، ثم عرفت بعد انتهاء الفيلم أن المخرج نفسه موجود في دار السينما أنه مستعد للقاء من يريد من الجمهور لمناقشة الفيلم فذهبت ووجهت له هذا الانتقاد الذي ذكرته حالاً ، بأدب تام . ففوجئت به ينفعل ويقول كلاماً اعتبرت أنه لا يخلو من غرور . ونفى نفياً باتاً أن يكون في الفيلم شيء يتنافى مع الذوق المصري ، المهم إنني لم اقتنع برده ولا أعجبتني طريقة الرد ، وقد قرأت بعد هذا تعليقات كثيرة على ذلك الفيلم «اسكندرية ليه» ذكر منها أن الفيلم يقوم على السيرة الذاتية ليوسف شاهين فقلت لنفسي «ماأهمية هذا؟ سيرة ذاتية أم غير سيرة ذاتية» المهم هو الرسالة التي يحملها لي الفيلم وطريقة تنفيذها .. هل نجح في أن يقول لي وللمصريين شيئاً ذا قيمة ؟ لا أعتقد ذلك .. الفيلم خلاب من الناحية الشكلية نعم ، ولكن هل يغفر هذا الجمال الشكلي عيوب الفيلم؟ لا ، وانتهى الأمر في نظري عند هذا .

لم أكن قد رأيت أفلاماً كثيرة ليوسف شاهين قبل «اسكندرية ليه» كنت قد رأيت «الأرض» قبل ذلك بزمن طويل وأعجبني الفيلم جداً ورأيت فيلم «العصفور» ولم يعجبني ،

إذ رأيت فيه افتعالاً واصطناعاً وتشوشاً أما بعد «اسكندرية ليه» فقد ذهبت لرؤية «وداعاً بونابرت» وكان شعوري وأنا خارج منه هو نفس شعوري عند خروجي من «اسكندرية ليه» إن لم أكن أكثر غضباً ، وكان الأمر يحسم بالنسبة لي فيما يتعلق بيوسف شاهين على النحو الذي ذكرته . مخرج متحذلق ، معجب بنفسه أكثر من اللازم ، يخاطب الخواجات من فوق رؤوس المصريين بعد بضع سنوات من «وداعاً بونابرت» ، رأيت إعلاناً عن أن فيلم «حدوتة مصرية» ليوسف شاهين سيعرض على بعد خطوات من منزلي ، في سينما نادي المعادي . وأن يوسف شاهين سيناقش الفيلم مع الجمهور بعد العرض فذهبت وكرهت «حدوتة مصرية» بشدة ، وتساءلت بغضب بيني وبين نفسي «لماذا يظن مخرج أن من حقه أن يشغل الناس بوقائع من حياته الشخصية لا مغزى لها على الإطلاق بالنسبة للمشاهدين؟ ولماذا يظن أن ما حدث له شخصياً يهم بقية الناس كذلك؟

وفي المناقشة لم أوجه إليه سؤالاً ولا تعليقاً . إذ إنه في حدود ما أتذكره ، أخذ يتكلم فقط دون أن يطلب من الناس الكلام . واستغربت من حدة النرفزة التي كان يتكلم بها ، دون أي مبرر ، وكذلك من إعجابه المفرط بنفسه .

ثم مرت سنوات وجاء فيلم «المهاجر» وكان لا بد أن أراه بسبب الضجة التي أحيط بها وحملة الدعاية المنقطعة النظير التي سبقته وصاحبته وأعقبته . فإذا بي أجد الفيلم ليس فقط تأكيداً لكل ما شعرت به من قبل إزاء «اسكندرية ليه»و«وداعاً بونابرت» ولكني وجدت أنه يحمل رسالة سياسية سيئة للغاية وكتبت مقالاً عنه بعنوان «مبهر للعين ثقيل جداً على القلب» شرحت فيه ما فهمته من رسالته السياسية ، فإذا بي أتعرض لهجوم من كل صوب ، وكأن ليوسف شاهين أنصار مسلحون مثبتون وراء كل جدار متأهبون لأي بادرة نقد قد توجه إليه لكي ينقضوا على صاحبها وهو الذي يدعي أن رسالته هي حرية الفكر والتعبير . وكانت لهجة عدم الإخلاص متوفرة في كل من هاجمني على هذا المقال. ومن ثم ذهبت بي الظنون كل مذهب حول الدافع الحقيقي الذي يحكم تصرفات هؤلاء الأنصار المسلحين ، وإن كنت قد

تلقيت أيضاً بعض المكالمات التليفونية من أشخاص لا أعرفهم يعبرون عن موافقتهم التامة عن تفسيري لفيلم «المهاجر» ، مرت شهور كثيرة على هذه الواقعة ثم ذكر لي صحفي أثق بما يقول أن له صديقاً رأى على شاشة التليفزيون الإسرائيلي فيلم «المهاجر» وقد أعقبته ندوة لمناقشته ذكر فيها المذيع الإسرائيلي أن فيلم المهاجر يدعو للتطبيع مع إسرائيل ، ولم يفلح في إثنائي عن رأيي كل ما قاله يوسف شاهين في تصريحاته عن مدى عداوته لإسرائيل فقد بدا لي أن المهم هو ما فعله لا مايقوله .

ثم بدأ التمهيد لفيلم «المصير» ولا يمكن لذي عينين ألا يرى آلة التخطيط للدعاية لهذا الفيلم . وحجم ما ينفق عليها ، إنها حملة بديعة لها جدول زمني محدد بدقة، تبدأ بأخبار مستثارة ، لا تثير أي شبهة للدعاية عما يجري للتجهيز للفيلم . ثم تتصاعد الحملة قبيل وأثناء وبعد مهرجان «كان» حيث تحتل أخبار الفيلم وكيفية استقباله وصور يوسف شاهين الصفحات الأولى من الجرائد والمجلات ثم أخبار الجائزة الرائعة التي أعطيت لمجموع أعمال يوسف شاهين في السينما ، فتنسب إلى فيلم المصير بالذات على عكس الحقيقة ، تعقبها برقيات التهنئة والرسائل إلى يوسف شاهين من أكبر شخصيات الدول الذين أبدوا فجأة اهتماماً شديداً بفن السينما ، إلى أخبار بكاء هذا الفنان الكبير أو ذاك تأثراً بحصول يوسف شاهين على الجائزة إلى الأحضان التي يتلقاها يوسف شاهين من هذه الشخصية الكبيرة أو تلك ، حتى من بين بعض أعداء التطبيع لإسرائيل مما له أهمية خاصة ومغزى خاص .

ثم يصل الفيلم إلى مصر ، فتقام حفلات خاصة يدعى إليها صفوة القوم من المسئولين وأصحاب الفكر والرأى ، قبل أن يبدأ عرض الفيلم في عدد غير مسبوق من دور السينما في الجمهورية المصرية بأسرها ، بعضها بترجمة إنجليزية وبعضها بترجمة فرنسية وبعضها بدون ترجمة ، حتى أن صديقاً لي قال ضاحكاً إن هناك شائعة قوية في البلد بأنه من لم يذهب لرؤية فيلم «المصير» سيجري التفريق بينه وبين زوجته .

وفي نفس اليوم الذي يبدأ فيه العرض على الجمهور تظهر المقالات في المجلات والصحف

التي تشيد بالفيلم ، لابد أن كُتابها قد رأوا الفيلم في العروض الخاصة ، ووجدوا حافزاً كافياً للجلوس بمجرد خروجهم من العرض الخاص للكتابة والإشادة بالفيلم .

وفي اليوم التالي مباشرة لبدء عرض الفيلم على الجمهور قرأت مثلاً في مجلة أسبوعية مصرية مقالين عن الفيلم ، أحدهما بقلم رئيس التحرير ، يصف الفيلم ومخرجه بالصفات الآتية :

«أخطر حدث ثقافي وفني تشهده مصر في هذه الأيام ، ومن المؤكد أن تأثيره سيمتد إلى المنطقة العربية كلها . إنه رسالة حب للحياة ، صاحبه الفنان العبقري يوسف شاهين يخوض بهذا الفيلم معركة شرسة ، ولكن بشجاعة هائلة ، بصدر مكشوف ولكن بقلب عامر بالحب وعقل واع تماماً ..

يتوج رحلته الفنية العامرة ، يرفع صوته منبهاً وشارحاً ، يقدم درساً بليغاً في حرية الفكر والإبداع أيها المقاتل الشجاع .. إلخ» .

أما المقال الآخر المدهش في نفس العدد فيحتل ٤ صفحات ومحلى بالصور ويحمل العنوانيْن الآتيين :

«السينما الجميلة عند «جو» دائماً ممكنة (وجو هو اسم الدلع الذي يحب يوسف شاهين أن يناديه الناس به)

«بعد ١٠٠٠ يوم بكى يوسف شاهين»

ولماذا بكى ؟ لأنه عندما رأي أول نسخة من الفيلم وهو مكتمل بكى وقال «برافو عليكم. هو ده اللي كان في دماغي بالضبط» .

وتحت صورة نور الشريف بطل الفيلم كتب نور الشريف «كنت مستعداً للعمل مع جو بدون أجر» .

وتحت صورة ليلى علوى «جو» ملئ بالأسرار والحيوية والمقالة كلها تسير على هذا النحو ، ليست هناك كلمة نقد واحدة وليس هناك عيب واحد يمكن أن يذكر ولم لا ، فكاتب المقال

بدأه بقوله :

«من اللحظة الأولى وفي مشهد النهاية يظل السؤال يطاردك ويطاردك لماذا أنا منبهر؟ ما كل هذا الإعجاب ؟ ما الذي سبب لي هذه الحالة من الانسجام والنشوي والاستمتاع؟»

وفي المقال العبارات الآتية :

«فيلم جديد للعبقري»

«حكى لي خالد يوسف المخرج المساعد للأستاذ هذا الشاب الموهوب الذي صار ظل الأستاذ ، حكى لي عن «جو» البسيط السهل الديمقراطي جداً والمعذب جداً بكل الحب ..»

«السيناريو كتب ٢١ مرة »

«هو مخرج ليس عبقرياً ولا نادراً فحسب وإنما هو عاشق لفنه ، يعني عملنا في «المصير» حاجة عمري ما عملتها قبل كدة»

«ومع كل الجهد الذي بذله في المناقشة مع «جو» وقراءة عشرات المراجع» .

«جو مليء بالأسرار ، وتوهجه الدائم يعود لألف وألف سبب» .

« هو أيضاً ممثل عبقري» .

«حيث إن ده أول فيلم لي وبدايتي في السينما مش عارف ليه »

«قرأ عشرات الكتب ليتحسس عصر الخليفة المنصور» .

«رأينا باختصار شديد قنبلة لا يقدر على صنعها إلا يوسف شاهين ، هذا كلام لا يقال عن إنسان بل عن شخصية أسطورية أو مقدسة ، والمفروض أن أي إنسان سوي ، ومن لحم ودم ولا يعاني من شعور مبالغ فيه بالعظمة لا بد أن يشعر بالنفور الشديد إذا سمع أحداً يصفه بهذه الأوصاف وهو كلام أشبه بما يكتب في مدح الشخصيات الدينية منه بما يكتب عادة عن الفنانين . فهذا ليس نقداً فنياً بل تقديس وعبادة ومن العجيب إن كاتب هذا المقال لم ينضم إلى الجماعات الدينية المتطرفة وأنه أعجبه الفيلم رغم هجوم الفيلم الشديد على هذه الجماعات» .

ولكن هذا الكلام يذكرك أيضاً بما يكتب عن الزعماء والرؤساء العرب ، ولا بد أن كاتبه

قد تأثر بمناخ الإنحطاط العام الذي يتسم به المناخ السياسي الذي نعيش فيه.

لكل هذا ذهبت لرؤية فيلم المصير ، وأنا متحيز ضد الفيلم ومخرجه وأنا كما سبق أن ذكرت لا أجد في هذا موجباً للاعتذار أو الشعور بالذنب ليس هناك خطأ في أن تقبل على قراءة كتاب أو مشاهدة فيلم أو حتى إجراء تجربة في العمل وأنت متحيز ، بل أكاد أقول إن نوعاً من التحيز ضروري ومطلوب فلا أحد يطالب أن يبدأ شيئاً من هذا وذهنه كالصفحة البيضاء الخالية من أي أفكار وتحيزات سابقة فنحن آدميون من لحم ودم ، ولسنا ماكينات تصوير أو تسجيل ، وحتى العالم الذي يدخل معمله لإجراء تجاربه ما كان ليدخل المعمل أصلاً لولا أنه مدفوع بفكرة معينة يريد أن يتحقق مما إذا كانت صحيحة أو خاطئة . للفيلسوف البريطاني «برتراند راسل» عبارة هي كلمة ترجمتها «العقل المفتوح على الدوام هو عقل فارغ على الدوام» وبتعديل طفيف لا يغير من معناها «العقل الخالي من أي تعبير هو عقل فارغ» الخطأ ليس في التحيز المسبق بل في أن تسمح لتحيزك المسبق بأن يؤثر في حكمك ، فلا ترى ما لاتحب أن تراه مع إنه موجود ، أو أن ترى ما ليس بموجود لمجرد أن تحب أن يكون موجوداً! .

فماذا رأيت في الفيلم ؟ رأيت أشياء جميلة جداً ، وأشياء سيئة للغاية . كل لحظة تحفة ، المناظر خلابة والديكور رائع وتكوين كل منظر أشبه باللوحة المرسومة بعناية وجمال فتان ، بل إن الوجوه التي اختارها يوسف شاهين للتمثيل كثير منها وجوه رائعة الجمال ، نساءً ورجالاً ، والتمثيل أيضاً رائع لا أظن أن واحداً من الممثلين لم يؤد دوره بمهارة فائقة ، وعلى الأخص «في رأيي» نور الشريف ومحمد منير . نور الشريف يعود فيؤكد مقدرته العالية وذكاءه في فهم خلجات النفس فيأتي بأداء مقنع للغاية أذكر بالذات أداءه لمشاعر الغضب الشديد إزاء الأمير الصغير عبد الله الذي ظن أنه عندما يمنع الناس من الغناء ينفذ إرادة الله ، هذا الثناء على نور الشريف لا يتعارض مع اعتقادي أن تفسير الفيلم لشخصية ابن رشد كان تفسيراً غير حكيم بالمرة ، كما سأبين فيما بعد ولكن الخطأ هنا ليس خطأ نور الشريف ، أضيف أيضاً أن موسيقى كمال الطويل في الفيلم رائعة كما هي دائماً .

فإذا انتقلت من الجوانب الإيجابية والناصعة في الفيلم إلى الجوانب التي يمكن أن يثور حولها الشك والنقاش وذلك قبل أن أناقش ما أعتبره جوانب سلبية تماماً ، أذكر أولاً لغة الحوار ، فقد صدمني في البداية أن أجد الناس في عصر ابن رشد يتكلمون بالعامية المصرية ، ولكن مع استمرار الفيلم تعودت على العامية وإن كنت مازلت أشعر بالأسف لأن المتفرج على الفيلم قد حُرم من هذه الفرصة للاستماع إلى كلام جميل وفصيح بلغة عربية راقية .كما كان يتكلم مثقفو الأندلس في عصر حقق كل هذا الازدهار في اللغة والأدب والشعر .

هناك أيضاً هنات ، أو نقاط صعبة هينة ، متناثرة هنا وهناك ، ليست خطيرة ولكنها تستحق الذكر ، كثيراً ما بدا لي مثلاً ، أثناء مشاهدتي للفيلم ، أن المخرج مستعد للتضحية بالواقعية والمعقولية في سبيل إظهار صورة جميلة وقد يكون اختيار هذه التضحية مقبولة أو غير مقبولة مسألة ذوق ومزاج ، ولكن إذا وصلت درجة عدم المعقولية إلى حد معين لا يسع المرء إلا أن يشعر أن الأمر تعدى دائرة المسموح به ووقع في الخطأ مثال ذلك الجزء الخاص بهروب الشاب الفرنسي يوسف المتيم بفكر ابن رشد والذي راح أبوه ضحية ترجمته لبعض كتب ابن رشد، إذ حرقته الكنيسة حياً فالشاب يوسف يهرب ببعض كتب ابن رشد إلى فرنسا لينقذها من الحرق في الأندلس عندما بدأت الدوائر تدور على ابن رشد ، وفي رحلته إلى فرنسا نرى هذا الشاب يعبر بمناطق خضراء رائعة الجمال وبحيرات تخلب اللب ، ولكنه أثناء هذه الرحلة أيضاً يقوم بأعمال تذكرك بأعمال طرزان في أفلامه الشهيرة ، مع أن شاباً كهذا يهوى القراءة والعلم والفلسفة من المستبعد أن يكون من النوع الذي يتسلق الأشجار بسهولة ويعبر الأنهار وهو متعلق بفروع الشجر ، كذلك فإن منظر أمه الفرنسية في بداية الفيلم وهي تهوي على الأرض ميتة بعد أن فرت هاربة في أعقاب رؤيتها لمنظر حرق زوجها ، منظرها وهي راقدة على الأرض في أبهى حلة وأتم زينة وكأنها خارجة من حفلة غناء وليست كالهاربة هي وولدها من خطر الموت . هذا المنظر قد يكون خلاباً للنظر ولكنه غير مقبول عقلاً ، ثم زوجها وهو يحترق كان هو بدوره يبدو وسط النيران وكأنه سليم مائة بالمائة ، وكأن النار المحيطة به في درجة

تأثيرها عليه هي كالنار الخارجة من مسدس طفل صغير .

أهم من ذلك إمتلاء الحوار بالمواعظ والحكم وكأن صانعي الفيلم لا يريدون أن يتركوا شيئاً لتخمين المتفرج أو تفكيره فالأفكار جاهزة وتامة الصنع وواضحة تماماً، والصراع هو بين الأبيض والأسود بل ولا بد أن يخبر المتفرج باستمرار أي الطرفين أبيض وأيهما اسود ، أيهما خير جداً وأيهما شيطان رجيم ، وليست هناك حالة واحدة أو موقف أو شخصية تركت للمتفرج حرية تغليب الرأي فيها وإعمال الفكر للوصول إلى الحقيقة ، هذه الطريقة المباشرة في إصدار الحكم على الأشياء وإعلانها بكل فصاحة على المتفرجين كنا نظن أن الفن قد تجاوزها منذ زمن ، خاصة إذا كان الفنان عبقرياً إلى هذه الدرجة ، فالفيلم من هذه الناحية يمكن أن يعتبر تصويراً بسيطاً لمدرسة يوسف شاهين وهي التي كانت في ذهنه دائماً أنه يخاطب جمهوراً محدود الذكاء قليل الحظ من التعليم فلا بد أن يخبره بكل شيء ويحسم له كل قضية وقد قرأت في بعض الأخبار التي نشرت عن الفيلم أن هذا العيب بالضبط هو الذي حرم الفيلم من الحصول على جائزة في مهرجان كان ، والذي جعل الجائزة تذهب إلى مجمل أعمال يوسف شاهين وليس لفيلم «المصير» بالذات ، وتفضيل الفيلم الإيراني عليه ، ولا أدري مدى صحة هذا الخبر ولكنني أميل إلى تصديقه بعد أن رأيت الفيلم .

ولكن ما هي الموعظة الأساسية في الفيلم ، لا بد أن تكون هي بدورها موعظة بسيطة وغير معقدة ، مادام الهدف هو الوصول إلى هذا الجمهور الواسع . الموعظة هي ضرورة السماح بحرية الفكر والتعبير ، وأن أي محاولة لتقييد حرية الفكر والتعبير هي عمل شرير ولن تنجح على أية حال لأن الفكرة لا يمكن قتلها بل إن لها بطبعها طريقة في البقاء والانتصار ، أو على حد تعبير يوسف شاهين «الأفكار لها أجنحة ما حدش يقدر يمنع توصيلها للناس» . ومن الممكن للمرء أن يجادل يوسف شاهين في هذا بأن يقول مثلاً أن حرية التعبير ليست دائماً شيئاً مرغوباً فيه فهناك حالات يمكن أن يتصور أن يكون تقييد حرية التعبير فيها خيراً من إطلاقها كما لو كان تطبيق حرية التعبير هي شتم الناس في الطريق العام، بل إن حرية التفكير نفسها ،

وإن كان من الصعب تصور أن يترتب عليها أي أذى إن لم تقترن بحرية التعبير ، يصعب تصوره أنها تظل مطلقة في أي زمان ومكان فالتفكير في كل نفس وفي كل مجتمع دائماً مقيد ببعض الأصوليات التي يؤمن بها أفراد المجتمع إيماناً أعمى ودون تفكير ففقدان الناس لحرية الشك في وجود الله في العصور الوسطى في أوروبا وفقدانهم الآن في أوروبا أيضاً وأمريكا لحرية الشك في حق ممارسة الجنس قبل الزواج مثلاً، بل وقد يذهب المرء إلى الاعتقاد بأن درجة من هذا القبول دون نقاش لبعض المسلمات قد تكون ضرورية لاستمرار المجتمع ووجوده وتماسكه .

ليس غرضي الآن مناقشة يوسف شاهين في هذا ، وإنما فقط أن ألفت النظر إلى أن رسالة الفيلم ليست بالغة العمق بالدرجة التي يتصورها كثير ممن كتبوا عن الفيلم .

كل هذه الأشياء هنات بسيطة ليست كبيرة الضرر ، بل وقد لا يكون لها أي ضرر على الإطلاق ، اعتراضي الأساسي على الفيلم يتعلق بنقطة أجدها مصدراً لضرر مؤكد ، وهي للأسف نقطة محورية في الفيلم بل فكرته الأساسية ، بل إنني اعتقد أسفاً أنها هي التي دعت يوسف شاهين ومجموعته إلى إخراج هذا الفيلم أصلاً إلى الوجود ، وهي التي ضمنت للفيلم الحصول على التمويل اللازم ، وهي التي تجعل بعض الجهات حريصة على نجاح الفيلم والترويج له وإتاحة أكبر فرصة له للانتشار .

هذه النقطة هي تلك الثنائية الفظيعة التي يحاول الفيلم أن يصورها بين الإرهاب الديني في أقصى صوره غلواً وإجراماً وحماقة ، من ناحية ، وبين العلمانية في صورة من أكثر صورها غلواً والاستغناء التام عن الدين من ناحية أخرى ، وكأن الأمر يقتصر على هذا وأن الصراع الوحيد القائم هو بين هذا وذاك . وأنه ليس أمامك خيار إلا بين هذين الشيئين أن تكون إرهابياً مجرماً أو أن ترقص مع ليلى علوى .

وهذا كما ترى تبسيط مخل جداً للقضية وتشويه سيء للحقيقة وأنا مثلاً متأكد أن في الأمر تشويهاً للحقيقة لأني أعرف جيداً عن نفسي أنني لست إرهابياً مجرماً. وفي نفس الوقت لا

أرى أن الموقف الوحيد من الدين المتبقي لي بعد أن استبعدت الموقف الإجرامي هو الرقص والغناء مع ليلى علوي ، والمدهش جداً والمؤسف جداً أيضاً ، أن الفيلم يوحي إيحاءاً قوياً جداً بأن موقف الفيلم هذا هو أيضاً موقف رجل عظيم ذي عقل جبار هو ابن رشد . صحيح إننا لم نر ابن رشد يرقص ويغني مع ليلى علوي ولكنه طيلة اليفيلم يكاد أن يفعل ، ومن حق المرء أن يتساءل ما هي ياترى عشرات المراجع التي قيل أن يوسف شاهين قد قرأها عن ابن رشد ليصل إلى هذا الفهم لآراء الرجل؟ وما الذي وجده يوسف شاهين مثلاً في كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة في الاتصال» مما أوحى له بهذا التفسير لموقف ابن رشد؟ وما الذي تمثله ليلى علوي يا ترى من أفكار هذا الكتاب الشريعة أم الحكمة ؟!

هناك بالطبع مواقف أخرى من الدين غير الموقفين الذين صورهما الفيلم ، مما لا يكاد يحتاج إلى بيان أو ذكر ولكن الفيلم اختار هذه الثنائية الفظيعة ليصل بالطبع إلى غرض معين نتبينه بعد قليل ، كما أن هذا الاختيار يسمح للفيلم بالطبع بتحقيق أهداف أخرى ثانوية فالفيلم في نهاية الأمر فيلم سينمائي وليس كتاباً أو محاضرة ، ولا بد أن يصل إلى جمهور واسع يدخل السينما في الأساس ليتسلى لا لكي يفهم آراء ابن رشد والتسلية في نظر مخرجي هذه الأيام لا تتم إلا إذا توافرت للفيلم درجة لا يستهان بها من الجنس ، وربما درجة من الإباحية وتتحسس بعض الشذوذ الجنسي ، فضلاً عن وجوه جميلة من الجنسين ، ولا ضرر أبداً من بعض الغناء والرقص ، وأنا وإن كنت ضد الترويج للإباحية والشذوذ الجنسي في الفن فلست ضد الوجوه الجميلة وبعض الغناء والرقص ، ولكني أشعر بالغم الشديد عندما يستخدم كل هذا في فيلم المفروض أن يتخذ موقفاً من الدين ، فيجعل للدين شكلاً واحداً مرعباً وكريهاً للغاية ، وفي مقابلة كل هذه الأشياء الأخرى ، ولا يبرر ذلك إلا هذا التبرير الواهي «الأفكار لها أجنحة» بالأغنية التي تتكرر خلال الفيلم وتحمل رسالته ، علي صوتك بالغنا ، لسه الأغاني ممكنة ، حسناً، لا بأس من أن تعلي صوتك بالغنا ، ولحسن الحظ أن الأغاني مازالت ممكنة والأفكار لها بالفعل أجنحة ، ولكن لماذا تستبعد تماماً موقفاً جميلاً جداً

وراقياً للغاية ويتضمن العناصر الآتية : إيمان عميق بالله واحترام تام للمقدسات الدينية واحترام تام للمتدينين ماداموا مخلصين وغير معتوهين بل أذكياء ومتعلمين ومحبين للناس ومحبين للحياة ، وربما في ذلك بعض الغناء وبعض الرقص دون إباحية؟ فأين هذه العناصر في الفيلم؟ قد يقول يوسف شاهين هكذا حاولت تصوير شخصية ابن رشد ولكن أقول ليست هذه هي الصورة التي تصل من الفيلم عن ابن رشد فابن رشد في الفيلم محاط باستمرار بمجموعة من الناس كما وصفت لك ، هم المنتصرون له وهم الذين يصفقون ويرقصون عندما يحدث له شيء سار ، وهم الباكون عندما يحدث له شيء سيء ، هذه المجموعة هي «مجموعة ليلى علوى» التي لا تتميز في الفيلم بالميل إلى الفكر العميق أو الرأي الثاقب بل بالرقص والغناء وحولها مجموعة من الناس أهم ما يميزهم هو إجادة الغناء والرقص وهكذا أصبحت المقابلة والمفارقة طوال الفيلم هي بين الإجرام والرقص .

نعم نجح المخرج ونور الشريف في ألا يخرجا ابن رشد عن وقاره ، ولكنه كاد يخرج عنه ، نعم لم نر ابن رشد في الفيلم يفعل شيئاً ضد المقدسات الدينية ، ولكننا أيضاً لم نره يفعل شيء يدل على عمق إيمانه بل واحترامه لها ، بينما نراه يكاد يبكي تأثراً وموافقة عندما شاهد من حوله يرقصون ويغنون .

ألم يكن ممكناً أن ينفق الفيلم بعض دقائق كي ينقل للمتفرج فكرة عن الجهد العقلي الجبار الذي بذله ابن رشد للوصول إلى ما وصل إليه من أفكار؟ ألا يستحق اختلاف الرأي بينه وبين صاحب عقل جبار آخر هو الغزالي أن يتوقف الفيلم عنده ولو للحظة واحدة؟ ألم يكن هذا جديراً بأن يشحذ ذهن المتفرج بعض الشيء ويعيد بعض التوازن إلى مناقشة العلاقة بين العلم والدين وهي المشكلة التي حيرت العقول على مدى قرون طويلة ومازالت تحيرهم حتى الآن ؟ألم يكن أمام يوسف شاهين إلا أن يختار هذا الحل السهل جداً للمشكلة التي أرقت الغزالي وابن رشد فيختار رقص وغناء ليلى علوي؟ وإذا كان هذا هو كل ما باستطاعته أن يفعل بحكم استعداده الشخصي وقدراته وطبيعة الفن السينمائي ، وإن كنا قد رأينا أمثلة كثيرة

لاستخدام الفن السينمائي استخداماً أعمق بكثير إذا كان المنتج والمخرج على استعداد للتضحية باعتبارات الكسب المادي .

إذا كان الأمر كذلك ، فلماذا يقحم نفسه على موضوع كابن رشد؟ ولماذا لا يترك ابن رشد لشخص آخر يعالجه معالجة أكثر حكمة وأكثر دراية بالقضايا الفلسفية التي كانت تشغله ، فلربما أبقى صورته في أذهان الناس ، والمسلمين خاصة ، صورة توحي بإجلال واحترام أكبر بدلاً من أن يرتبط في الأذهان إلى الأبد بالرقص والغناء؟ ومع كل هذا ، فليس هذا هو أكثر ما أغضبني في فيلم يوسف شاهين ، كان هناك منظر بالذات أثر في نفسي تأثيراً شديداً وكاد أن يدفع بالدموع إلى عيني من فرط الغيظ ، هذا المنظر هو منظر إحراق كتب ابن رشد وقد التفت جماعات من المسلمين حول الكتب المحترقة تهتف بأعلى صوت «الله أكبر» يحيا العدل .

قلت لنفسي وأنا أشعر بانكسار شديد في النفس هاتان العبارتان الإسلاميتان «الله أكبر ويحيا العدل» هل من العدل أن يُستخدما للتعبير عن فرحة المسلمين أو جماعات منهم بهذا العمل الإجرامي إحراق الكتب؟ ألم يكن من الممكن استخدامهما استخداماً يجعل المتفرج يتعاطف مع الدين الإسلامي؟ كما فعل مثلاً فيلم «عمر المختار» الذي كان الهتاف «الله أكبر» يقترن فيه بأنبل الأشياء كإخراج المستعمر الإيطالي من ليبيا» .

لا أريد أن أختم هذا المقال دون الإشارة إلى نقطة مهمة تتعلق بفرح كثير من المصريين بما حصل عليه يوسف شاهين من تقدير كبير في مهرجان «كان» وغيره فكثير من المصريين قد يوافقون معنا صراحة أو صمتاً على كل هذه الانتقادات ولكن يحز في نفوسهم أن تشوه صورة فنان عظيم مثل يوسف شاهين . وأن ينتقد رجل جلب لهم كل هذا المجد في المعامل السينمائية الدولية وكأنهم يقولون لأنفسهم «أليس من حقنا أن نفرح ولو مرة واحدة؟ أمن المقدر علينا أنه كلما نبغنا في شيء واعترف لنا العالم بالتفوق في شيء يأتي من يقول إن هذا النابغة وهذا العبقري قد أخطأ خطأ فاحشاً؟ والبعض يصر إذن على الاحتفاظ بهذا المكسب بأي ثمن ، والعالم يقول أن يوسف شاهين المصري عبقري ـ فهو إذن عبقري وليمتنع أي

نقـد، وليخـرس أي لسان يحـاول أن ينزع منا هذا المكسب ، لقد حـاول ناقد سينمـائي كبـير ومرمـوق هو مصطفى درويش في مقـال له في مجلة «إبداع» أن يشـرح ما طرأ على مهـرجان «كان» من تغيرات عـبر السنين . وكيف أصبح يخضع لتأثيـر عوامل كثيرة بعضـها لا علاقة له بالفن السينمائى ، فإذا بكاتب مرموق آخر يتصدى له غاضباً ، بكلام يتعلق بحب مصر وسمعة مصـر، بل ويجد رئيس تحرير مجـلة «إبداع» نفسه مضطراً لأن يـتبرأ من المقال بإضـافة هامش يقول إن هذا هو رأي الكاتب وحده وأن هناك مقالاً آخر بنفس المجلة يشيد بيوسف شاهين .

وأنا أجد هذا الموقف ، مـوقفاً مدهشاً للغـاية ، إذ أنه يعكس ثقة ضئيلة بالنـفس من ناحية ، وترتيباً معيباً للأولويات من ناحية أخـرى ، وخلطاً غريباً للأمور من ناحية ثالثة . فلماذا يمنعني تقديـر الأجنبي لأحد أبنائي من أن أوجـه النقد لهـذا الابن؟ ولما أعلق أهميـة بهذا القـدر على رضا الأجنبي عني حـتى أنسى كل ما عداه؟ ولكن الأمر يصـبح أغرب وأكثر مدعـاة للدهشة عندما تكون لدي أسباب قوية للاعتقاد بأن تقدير الأجنبي لأحد أبنائي ليس خالياً من الغرض، وأنه ليس حسن النية مائة بالمائة ، بل مـدفوع بأغراضه وأهدافه الخاصة التي تجعـله مستعداً لأن يمنح تقديره ورضاه لأقل ابنائي المخلصين ولاء لقضاياي ، ويظهر الاستهزاء والاحتقار لأبنائي المخلصين حقيقة ، مـهما بلغ نبوغهم ونفوقهم ، ويذكرني هذا بـشدة بموقف وسـائل الإعلام الغربيـة من أنور السادات حينمـا كان ينفذ أغـراض أمريكا وإسرائيل في مـصر ، فرفـعوه إلى أعلى عليين ونعتوه بأجمل الصفات وهو من هو حينئـذ أيضاً كان السادات وأنصاره متذرعون بهذه الحجة الواهية «كل من يسيء إلى السادات يـسيء إلى مصر» وكانوا ينهشون لحم يوسف إدريس لأنه تجرأ وانتقد سياسة السـادات قائلين أن يوسف إدريس يشوه بذلك سمعة مصر .

الآن أيضاً نجـد من يقول لنا بطريقة أو بأخـرى إن توجيه النقـد ليوسف شاهين هو توجيـه النقـد إلى مصر ، ولـكن قليلاً من التـأمل يؤدي بالطبع إلى القضـاء على كل دهشة فـلماذا لا يحدث كل هـذا ونحن نعيش عصـر انقلاب المعـايير واخـتلال ترتيب كل الأولويات؟ عـصر تحول فيه الناس ، واحداً بعد الآخر ، بسـرعة مرعبة إلى خرتيت من نوع خراتيت يونسكو [1] ،

من لم يتحـول إلى خرتيت بإغـراء المال ، أو بالخوف من تلويث السـمعة ، تحـول إلى خرتيت لمجرد الانصيـاع للمناخ العام ، كل من يحاول أن يميـز بين مصر ويوسف شاهين يضـيع صوته بين أصوات الخـراتيت العالية التي تمنعه أن يلوث سـمعة مصـر ، وكل من يحاول التميـيز بين التدين اللطيف السمح وبين الإرهاب المحـرم يوصف بالغوغائية ، كما يتهم بالجـمود والتجرد والتزمت ، كل من يحذر من الخلط بين موقف ابن رشد الفكري وبين رقص ليلى علوي .

●●●

(١) يونسكو : كاتب مسرحي شهير .

## كملة الدكتور جلال أمين *

أود أن أعرف من الحاضرين كم منهم شـاهد الفيلم .. واضح مما أرى أن نصف الحاضرين لم يشاهدوا الفيلم . إنني لا أقصد بذلك أن أصنع دعاية للفـيلم فهناك منفعة من عدم مشاهدته .. (الدكتور المسيـري يلتفت ضاحكاً «أن توفر عشـرة جنيهات مثلاً») .. في الحقـيقة أنا أفضل عدم مشاهدة الـفيلم لأنه مدهش في إساءته ولكن إذا كان لديك حب استطلاع فـمن المفيد أن تشاهده لتدرك إلى أي مدى وصل يوسف شاهين وإلى أي مدى وصل الإتجاه الذي يرمي إليه. فالحقـيقة أن الفيلم كـما قال الدكتور المسـيري ليس عن ابن رشد وما أضـيفه أنا أن يوسف لم يقصد أساساً إخراج فيلم عن ابن رشد وإنما هو أراد أساساً أن يهاجم الجماعات الإسلامية من خلال فـيلم يخرجه ويظهـر أنهم شيئـاً سيئاً للغـاية وأنهم مجمـوعة من المجرمين الذين فـقدوا صـوابهم ويريدون قتل كل شيء طيب فـي الحيـاه . هذا في الحقـيقـة محـور الفيلم والهـدف الأساسي منه ، لأن ما هو عن ابن رشد وفكره في الفيلم قليل جداً وسطحي للغاية والكثير منه غير صحيح أو على الأقل مُـختَرَع لا يعرف كونه صحيحاً أو غـير صحيح . نفس الشيء كان بالنسبـة لفيلمه المهاجـر ، في الحقيقـة لم يكن عن سيدنا يوسف عليه السـلام ولكن كان ــ في رأيي ــ دعوة للتطبيع مع إسرائيل ومازلت أصر على هذا التفسير .

فهـو يريد أن يقول على مـصر أن تعـقل وتتعاون مع الأجنـبي الكائن في الشمـال الشرقي وهذه هي الرسالة التي يريد أن يبـعثهـا الفيلم فعلى مصـر أن تفعل ذلك لكي يعلمهـا الزراعة ويمنحها التكنولوجيا الحـديثة ويعلمها الحياة بدلاً من انشغالها بالموت . أمـا قصة سيدنا يوسف فهي هامشية للغاية في الفيلم وما هو موجود فيـه أيضاً عن يوسف الحقيقي قليل وكثير منه غير حقيقي .

السؤال إذن لماذا اختار يوسف شاهين مثل هذه المواضيع للتعبير عن هذه الأفكار؟

الإجابة ليست صعبة فهناك سبب فني وسبب سياسي وسبب مالي وسأشرح لكم هذا :

* هذا هو نص المحاضرة التي ألقاها الدكتور جلال أمين بندوة ابن رشد والمصير بحزب العمل .

فالسبب الفني : هو أن مثل هذا الاختيار يتيح للمخرج تصوير مناظر خلابة كالصحراء والآثار الفرعونية في المهاجر وكالآثار الإسلامية والملابس الباهرة في فيلم ابن رشد وكالأثاث الفاخر في قصر فرعون مرة وقصر أمير المؤمنين بقرطبة في الأخرى . أما النساء وهم عنصر أساسي في نجاح الفيلم فكان من الممكن في موضوع المهاجر أن تستخدم فيه يُسرا بسهولة فهناك مجال لذلك أما في قصة ابن رشد فقد كانت لدى يوسف شاهين مشكلة كبيرة في توظيف المرأة هناك وفي الحقيقة فإنه لم يستطع حلها وفي حديث الدكتور عاطف العراقي صاحب الدراسات في فكر ابن رشد وتعليق خالد يوسف ــ وخالد يوسف هذا هو مساعد يوسف شاهين وشريكه في سيناريو الفيلم ــ نفهم من خلال ذلك أنهم عندما لم يجدوا شخصيات نسائية فيما كتبه العراقي عن ابن رشد رجعوا إليه لعلهم يجدوا لديه علماً بذلك وعندما لم يجدوا لديه ما يبتغون ــ فليس هناك حديث عن زوجته ولا عن ابنته ولا شيئاً من هذا القبيل ــ جاءوا بهذه العائلة الغجرية وهكذا جعل الفيلم مجلس ابن رشد هو مجلس هؤلاء الغجر وعلى رأسهم تلك المرأة التي تظل ترقص دائماً والتي تقوم بدورها ليلى علوى ، فتصوروا كيف يصبح مجلس ابن رشد هو مجلس هذه المرأة الغجرية وليس هذا فقط وإنما جعلوا له بنتاً يظل صدرها مكشوفاً لدرجة فاضحة أمام الناس بحضور ابن رشد دائماً ويقع في غرامها تلميذه المسيحي يوسف الفرنسي وهي تميل له قليلاً ولكنها في نفس الوقت تحب الناصر ولي العهد ابن الخليفة وتدعوه لتقبليها مستفزة إياه بانبهارها بشجاعة يوسف في تقبيلها، أما زوجته فتتغزل في عيون يوسف مرة وتتغزل في جمال ابن الخليفة أخرى . أمن الممكن أن تكون هذه عائلة ابن رشد ، ولماذا كل هذا؟ أمن الممكن أن يكون لمجرد إخراج فيلم ما . لقد رأينا أفلاماً كثيرة جيدة لم تتدنى إلى مثل هذه الدرجة فما الذي يجعله يفعل ذلك إلا إذا كان الشباك يهمه إلى درجة كبيرة . أما إذا كان حقاً فناناً عبقرياً ومفكراً كبيراً كما تحاول الصحافة أن تصوره للناس دائماً فمن الممكن أن يصنع فيلماً ليس به كل هذه المناظر وليس به كل هذا التدني ، فهل يعقل مثلاً أن ابن رشد في وقت المحنة التي يحرق فيها كتبه ويحملون

أثاث بيته للذهاب للمنفى يسأل زوجته : فاكرة يازينب الكنبة دي أول ليلة تزوجنا فيها ؟. قاصداً بذلك أول مرة يمارسون فيها الجنس ، فترد عليه قائلة : انت لسه فاكر أنا فاكراك نسيت.

هذا في الحقيقة ما يجعلني أقول أن عدم رؤية الفيلم أفضل ، فالصورة في الحقيقة قوية جداً ويظل تأثيرها راسخ في الذهن طويلاً جداً وتظل صورة نور الشريف في الفيلم على كونه ابن رشد راسخة في الذهن إلى درجة يصعب نسيانها فهل من الممكن أن نقبل أن تكون صورة ابن رشد في الأذهان هي هذه الصورة .

ثم أن المعروف أن ابن رشد الفيلسوف الفقيه الطبيب العالم كانت حياته تدور بين العلم والقضاء والطب فهل من المعقول أن يظل الفيلم يصوره أغلب الوقت وهو يأكل بشراهة وأمامه خروفاً ضخماً ويظل هو وتلاميذه يأكلون ويشربون أوقاتاً طويلة ، فهل من الممكن أن تكون هذه هي صورة العالم الفيلسوف سواء كان مسلماً أم كافراً . إن أقل درجة من الحياء تجعلنا لا نقبل هذا أبداً .

أما السبب السياسي فإن سيدنا يوسف بالنسبة لفيلم المهاجر هو من بني إسرائيل إذن فمن الممكن أن يكون وسيلة ملائمة جداً للرمز من خلاله إلى الدعوة إلى التطبيع .

وعلى فكرة فقد بدأ عرض الفيلم مع بداية الإعلان عن الدعوة للشرق أوسطية فما إن كتب يوسف والي مقالته في الأهرام عن الشرق أوسطية إلا وعرض الفيلم ولا أعتقد أن هذه صدفة .

أما عن ابن رشد فهو محبوب جداً في الغرب وبالذات عند الفرنسيين واليهود لأن موسى بن ميمون الذي هو واحد من أكبر تلاميذ ابن رشد يهودي وحديث الغرب عن تأثير ابن رشد في عصر النهضة معروف فلذلك ابن رشد موضوع جيد لتملق الغرب والفرنسيين واليهود .

وعلى ذلك فإذا كانت هذه هي الأسباب السياسية فالأسباب المالية تغدو واضحة فالتطبيع مرة وابن رشد مرة هكذا يسهل التمويل وأنت تقرأ في مقدمة الفيلم تقديم الشكر مرة لوزارة الشئون الخارجية ومرة للفرانكفونية فهل السياسة الخارجية للغربيين تبقشش أموالها من أجل

ازدهار الفن أم لتمجيد الفكر الإسلامي؟! ولقد قرأت كثيراً عن مدى تغلغل الصهيونية العالمية في مراكز السينما الفرنسية إذن فالمسألة لا يمكن النظر إليها على أنها مجرد فن لقد قيل أن شاهين أخذ تمويلاً لفيلم المهاجر قدر بسبعة ملايين والله أعلم . فماذا كان تمويل المصير إذاً وهذا هو في الحقيقة ما يمثل نهاية الأمر لا ابن رشد ولا غيره ، حسن ولكن السؤال الذي يمكن أن يواجهني الآن : وما الذي يغضبك أنت في كون يوسف شاهين يهاجم الجماعات المتطرفة؟.

والذي أريد أن أقوله هنا أن الأمر يتوقف على كيفية معالجة مثل هذه الأمور وهنا أريد أن أرجع أولاً إلى فيلم المهاجر فقد يسألني بعضهم على فرض أن هناك شخصاً مع التطبيع فهو حر؟ لكن المسألة لم تتخذ فقط شكل التطبيع لأن المهاجر يحمل سخرية وتهكم على المصريين بطريقة تتجاوز كل الحدود هو يظهر المصريين على أنهم مجرد عبيد يستمرئون الظلم وفرعونهم مجرد مجنون وقائد جيوشهم عاجز جنسياً ولا يفكرون في غير الموت ، ومَنْ اللطيف الظريف الجميل الذكي ؟ هذ هو الأجنبي القادم من الشمال الشرقي لكي يعلمنا الحضارة والتقدم ويقول للفرعون : لو أعطيتني فقط قطعة من سيناء لصنعت لك منها جنة . هكذا بصريح العبارة ويقول : ما الذي تفعلونه يا مصريون أتظلون طول عمركم تأخذون الفلاحين وتجعلون منهم عساكر؟ ولماذا لم تفكروا أن تأخذوا العساكر وتصنعوا منهم فلاحين؟ ولا أدري لماذا لا يقول يوسف شاهين هذا لإسرائيل بدلاً منا .

في الحقيقة فإنني على يقين أن يوسف شاهين يصنع في السينما ما يصنعه عبد العظيم رمضان في التاريخ . فعبد العظيم رمضان يصنع في التاريخ المصري التفسير الإسرائيلي للتاريخ المصري ويوسف شاهين يصنع لكل غرض فيلماً خاصاً .. فهذا فيلم من أجل التطبيع وذاك ضد الفكر الإسلامي وهكذا ولا حول ولا قوة إلا بالله .

# الفيلم لا يمثل هجوماً شرساً على التراث الإسلامي فقط وإنما على التراث المسيحي أيضاً

• د. عبد الوهاب المسيري •

## كلمة الدكتور عبد الوهاب المسيري

في الواقع فأنا لدي الآن مشكلة ، فقد اتفقت مع الأستاذ مبروك بأنني سأتحدث عن الرشدية اللاتينية لكنني بعد أن شاهدت الفيلم ، اكتشفت أن الفيلم لا علاقة له بابن رشد وبالتالي فالقضية مختلفة تماماً ،فإذا كنتم ترون على وجهي شيئاً من البلاهة فهذا لأنني قد شاهدت الفيلم لتوي .

طبعاً نحن مع حرية الفكر ، ولكن عندما تسخر الدولة وأجهزتها الإعلامية لنشر فكر يوسف شاهين وكل هذا في مواجهتي أنا مثلاً . فلا تعد المسألة هنا حرية فكر بل تصبح مسألة إرهابية . لقد سألوني في فرنسا : هل لو كتب كاتب مُلحد كتاباً في الإلحاد تقف ضده؟ ، تذكرت عند ذلك قصة إلحادي في طفولتي عندما قرأت كتباً في الإلحاد في مكتبة البلدية بدمنهور وعند ذلك نظر إلى والداي على كوني مجنوناً ولكنهم تركوني ثقة أنني سأعود إلى رشدي ولكن المسألة تختلف الآن ، لأن ما قرأته في المكتبة كان كتاباً واحداً هو تاريخ الإلحاد في الإسلام، وقد بدى لي حينذاك كتاباً معقولاً ، فألحدت ، ولكن المسألة أصبحت الآن قنوات ومهرجانات وأجهزة إعلامية مسيطرة ، وبالتالي فمسألة حرية الفكر الآن مسألة مختلفة تماماً ولابد أن تُطرح من جديد على مستوى جديد . ولم يعد الأمر أمر دولة ، تمنع كتباً مضادة للدين ، بل أصبحت المسألة مسألة قطاع كبير أسميه «قطاع اللذة ككل» بما يشتمل على التليفزيون والسينما والمسرح .... إلخ ، وهو قطاع فقدت السيطرة الرقابية عليه وله سطوة تفوق سطوة الدولة المركزية ، في العصور الوسطى ، وتفوق سطوة الكنيسة ، وتفوق سطوة الجميع ، ولا بد أن تطرح القضية على بساط البحث للنظر فيها من جديد . وأما بالنسبة لابن رشد فإننا بالنسبة لحالته لابد أن نبحث فيما تحمله القضايا المتعلقة به من تناقضات . فبالنسبة لما يتعلق بفكر الموحدين فكونهم كانوا يجمعون بين الأشعرية في الفكر والظاهرية في الفقه ، فإن ذلك يؤدي إلى اتهام النظرة السطحية لهم بالشيزوفرنية ، لكنهم كانوا فقهاءً ودارسين للفلسفة

وقادة فاتحين ، إذن هناك وحدة فكرية ما كامنة وراء رؤيتهم تلك ، لقد كان لديهم اهتماماً كبيراً بأيديولوجية الدولة ، لأنه عندما يسأل الخليفة أبي يعقوب بابن رشد في باديء أمره به ، ما قولك في قدم العالم فإن هذا سؤال إيديولوجي ، أي أنه كان يبحث عن كون ابن رشد ينتمي إلى أيديولوجية الدولة أم لا ، كما كان يحدث في الاتحاد السوفيتي ، فإن كبار الموظفين في الدولة كانوا لا بد أن يكونوا مؤمنين بالثورة البوليتارية ، وكذلك فإن كبار الموظفين بالولايات المتحدة لابد من إيمانهم بكون الحرية الفردية مقدمة على أي شيء آخر ، ولذلك فسؤال الخليفة لابن رشد بحثاً عن انتمائه أو عدم إنتمائه لإيديولوجية الدولة مسألة مشروعة للغاية ، ولذلك فعلى العلماء والمفكرين محاولة فك شفرة الخطاب الفلسفي التقليدي لمفكري دولة الموحدين ، لقد كانوا يتحدثون بلغة فلسفية يعرفونها تماماً ، ولكننا فقدنا شفرة تلك اللغة . وبالتالي فنحن نفاجأ بأفكار تلك المنظومة كما لو كانت أفكاراً متناقضة ، مع أنه من الواضح أن هناك وحدة في خطابهم وحواراتهم التي تنبئ عن خطاب فلسفي متكامل ، فهم يفهمونه تماماً ويعرفون علاقته بالكتاب والسنة .

أما بالنسبة لابن رشد نفسه ، فمن قراءتي السريعة له ، اعتقد أنه كان يتأرجح ــ مثله في ذلك مثل ابن عربي ــ بين الكفر والإيمان . وأنك إن بحثت عن الكفر عند ابن رشد ستجده وإن بحثت عن الإيمان عنده ستجده ، وهو نفس الأمر بالنسبة لابن عربي . وما يفعله العلمانيون الآن هو أنهم يحتزئون أي يختزلون ابن رشد في المنظومة الفكرية المادية ، وكما قلت في بداية أطروحتي ، فإن الأمر يحتاج إلى المزيد من الاجتهادات لأننا مقبلون على مرحلة يعاد فيها إنتاج الماضي ولذلك فعلينا أن نبدأ نحن بإعادة إنتاج الماضي بشرائه الحقيقي ، قبل أن يعاد إنتاجه لنا على طريقة تفسير الأمر على أنه كان ممثلاً للصراع بين اليسار واليمين ، وأن ابن رشد مثلاً كان رائداً للتيار الشيوعي بالأندلس ، وقبل أن أذهب لرؤية الفيلم كنت أعرف ماذا سأقول لأني أعرف يوسف شاهين وأشارك الدكتور جلال أمين الخلاف العميق معه ، لأني أحب الصدق ومهما كان فكره مضاداً لنا فعلى الأقل يبقى في الفكر الواضح نبل

الصدق ، لكن المسائل عندما تكون على كل هذا القدر من الإدعاء ، فمسألة تثير الاشمئزاز ، فنحن نعيش في عالم ما بعد الحداثة .

وما بعد الحداثة جرمها الإدعاء ، ولذلك بعد أن شاهدت الفيلم لم أجد ما أقوله ، ولكني وضعت بعض الملاحظات على أمل أن أصنع شيئاً متكاملاً أمامكم. فأنا أعتقد أن الفكر العلماني في مصر من الممكن أن نعتبره خليطاً من العلمانية والفهلوة ، فمسألة الفهلوة هذه أصبحت جزءاً أساسياً من هذا الفكر ، فهؤلاء العلمانيون أصبحوا لا يكدون ولا يتعبون ولا يقرأون الفكر العلماني نفسه، وهذه كارثة كبرى ، نتحاور معهم ولكنهم لا يقرؤون : لا يقرؤون كل المراجعات التي تمت بخصوص الماركسية ، أو بخصوص الوجودية ، أو بخصوص المنظومة العلمانية المادية ، في الوقت الذي توجد فيه مراجعات ثرية للغاية لا يقرؤونها ، ومازالوا حتى الآن يبدأون من فولتير ، كما لو أن فولتير لا يجوز عليه الخطأ ، بالرغم من أنه قد كُتِبَتْ عنه كتابات كثيرة ، ترى أنه كان كاتباً سطحياً لا عمق فيه على الإطلاق ، وأنا شخصياً اعتقد هذا ولكنهم ما زالوا يعيشون مع فولتير وكتاب عصر الاستنارة في القرن الثامن عشر قبل أن تتم المراجعات الثرية الكثيرة التي تنتقد هذا الفكر من ذلك التاريخ وحتى الآن ، مع أن تسعين بالمائة من الكتب التي تصدر في الغرب الآن عن الاستنارة هي نقد أساسي للاستنارة ، مثال ذلك أنهم يرون أن الاستنارة هذه هي السبب مثلاً من أسباب الكارثة المتعلقة بالبيئة التي يعيش فيها الإنسان ، أي الكارثة البيئية ولهم كتاب عن علاقة الاستنارة بالإبادة ، وبالذات الإبادة النازية ، وحاولت أن أطور هذه الأطروحة في كتابي عن الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ، لأنه في نهاية الأمر فإن الاستنارة التي يدعون أنها تعمل على تحكم العقل في كل شيء ، قد وصلت للذروة في النظام النازي الذي تحكم في كل شيء فعلاً ، كان يقرر من يحيا ومن يموت ، وهذا هو التأله الحقيقي للإنسان ، والتأله الحقيقي للعقل الإنساني كما حدث في النظام النازي والنظام الستاليني ، فهناك نقد وشد وجذب للفكر الاستناري في الغرب ولكن العلمانيين عندنا بعيدين عن كل ذلك . فكتاب الدكتور مراد وهبة مثلاً عن الاستنارة

والعلمانية فضيحة فكرية كبرى ، فتوجد مدرسة فلسفية كبرى تسمى مدرسة فرانكفورت ، أنتجت مجلدات فكرية شديدة السُمك وقد اشتريت معجماً فلسفياً عنهم من ثمانمائة صفحة غاية في الصعوبة كله نقد في منظومة الاستنارة ومنظومة العلمانية .. نقد من الداخل . هؤلاء ملحدون علمانيون لكنهم يدركون أن هناك كارثة ، هؤلاء عالجهم الدكتور مراد وهبة في نصف صفحة من كتابة ! فهل هذه علمانية أم فهلوة؟!.

فأنا أعتقد أن الخطاب العلماني الغربي خطاب محترم عميق كان يمكن الحوار معه ، فربما نصل إلى شيء من التفاهم بخصوص بعض الرؤى . ولكن مع الفهلوة التي تسيطر على الخطاب العلماني العربي ، فلا سبيل إلى الحوار معه إلا من خلال الحديث «عمن يدهنون الهواء بالطلاء» و«يخرمون التعريفة» وأشياء من هذا القبيل . وطبعاً نحن لا ننكر أن هناك بعض الكتاب الذين كتبوا كتابات ثرية في الأدبيات العلمانية العربية ولكنها لم تكن خطابات مباشرة في النظرية العلمانية فمثلاً الدكتور «محمود أمين العالم» عميق في فكره ، لكنه لم يتوجه إلى قضية العلمانية بشكل مباشر .

من القضايا الأساسية التي سجلتها سريعاً تعليقاً على الفيلم ، قضية التحكم في الصورة ، فنحن نعيش في عصر الصورة ونحن المسلمين لا بد أن نُدرك هذه القضية ، فالفقهاء المسلمون الذين يحرمون الصورة والموسيقى ... إلخ قد قرروا ترك هذا المجال للآخر يتحكم . وهذا الآن يصبح كارثة كبرى ، فالواقع الآن أن الصورة تُعيد صياغة الإنسان المسلم من خلال السينما والتليفزيون ، فالإعلانات التجارية على سبيل المثال تعيد الآن صياغة الإنسان المسلم من خلال التليفزيون ، بالإضافة إلى الفيديو كليب والأشياء الأخرى ، بحيث أننا عندما نجلس أمام التليفزيون لنشاهد هذا ، فإنهم يحددون لنا أحلامنا . إننا لا نتحدث بذلك عن فصل الدين عن الدولة ، وإنما نتحدث عن هيمنة الإعلام على أبعاد الإنسان الجوانية ، وهذه هي خطورة فيلم مثل فيلم «المصير» لأن هذا الفيلم يعيد إنتاج الماضي ، على غرار رؤية يوسف شاهين ، وهذا ما تتخصص فيه السينما الأمريكية ، فهي متخصصة في إعادة إنتاج الماضي ، وأمركته ، بحيث

تعطي بعد أزلي للرؤية الأمريكية . فإذا كان الماضي هكذا والحاضر هكذا ، فإن الرؤية الأمريكية للإنسان هي الرؤية الألية . وهذا ما يفعله فيلم المصير حتى أن نفس اسمه يدل على أنه يريد أن يضفي شيئاً من الأزلية على المسألة . ويلاحظ أن الصورة بعكس الكلمة تتجاوز التأثير . فأنت عندما تدخل السينما وتُطفأ الأنوار ، وتجلس على الكرسي ويبدأ العرض تصبح أسيراً ، بعكس الكتاب ، فمع الكتاب توقد الأنوار وتجلس ، وتقرأ، وإذا وجدت صعوبة تعود إلى ماقبل ذلك ، أي أنك صاحب إرادة ، ولكن أنت في حالة الصورة هناك حالة في إذعان شديد إلى جانب أن الصورة تتجاوز التفسير، الصورة تأتيك متكاملة وتدخل كيانك مباشرة ، لا يمكن أن تحكم عقلك فيها وتوجد دراسات كثيرة بهذا الشأن ، وهذه المسألة لابد أن تُدرك منها أنك تقع في حالة إذعان . وأنا أزعم أن الفيلم لا يمثل هجوماً شرساً على التراث الإسلامي فقط، ولكنه يمثل هجوماً شرساً أيضاً على العقيدة المسيحية ، كما سأبين في كثير من التفاصيل ، بمعنى أن يوسف شاهين قد أخذ الخطاب الديني المسيحي وفرغه تماماً ووظفه في الدفاع عن رؤيته التي هي في جوهرها رؤية علمانية شرسة ، وكذلك فهو يسخر أيضاً من الخطاب الديني المسيحي كما سأبين سريعاً . مثلاً اهتمامه بالصورة ينبع من الاهتمام المسيحي بالأيقونة . فالأيقونة المسيحية هي صورة والصورة عادة لديهم تشير إلى ماوراءها ، ولكنه يأخذ فكرة الصورة بلا إشارة ، فهي تصبح البداية والنهاية بمعنى أنها أيقونة بدون إله ، فالأيقونة المسيحية أيقونة وراءها إله . إله قد يتجسد لكنه في نهاية الأمر موجود أيضاً ، ولكنه في حالة يوسف شاهين عندنا أيقونة ، أي عندنا تجسد بدون إله ، ومن هنا تأتي أهمية الدور الذي لعبته «ليلى علوي» دور «مانويلا الغجرية» لأنها هي في نهاية الأمر بديلة العذراء .. هي التجسد الحقيقي .

سنلاحظ أيضاً أنه أدخل العنصر النفسي في مسألة البحث عن الأب الخليفة ، وهذا أيضاً محاولة لإسقاط الحاضر والرؤية الفرويدية على الماضي ، بحيث أن الماضي يفقد هويته ، وتغدو مشكلة الإنقسامات في الأندلس هي مشكلة ابناء يبحثون عن والدهم والأب مشغول طبعاً ،

وهذه رؤية برجوازية تماماً نابعة من فكرة الأسرة النووية ، والتي تتمحور على انتظار الأولاد لوالدهم ليعود إلى البيت. وأنا شخصياً وإخوتي لم نكن نظل في حالة الانتظار هذه ، فقد كنا نعيش في عالم البيت الكبير . فهناك عشرة أعمام وعشرة خالات ومسألة ضخمة جداً من الأقارب الحميمين وبالتالي فأنا أعتقد أن مركب أوديب هذا وعقدة الأب وما شابه لا توجد إلا في أسرة نووية ، في مجتمع تآكل فيه الإيمان الديني . ولكننا إذا نظرنا في داخل يوسف شاهين سنجد لديه عقداً كثيرة ، طبعاً كانت توجد بالفيلم إشارة إلى الشذوذ الجنسي ، وذلك في مشهد استدراك ابن الخليفة للانضمام إلى الجماعة في الحمام ، وليس لهذه الأشارة أي وظيفة غير إسقاط الحاضر ورؤية يوسف شاهين على الماضي ومسألة الاهتمام هذة مسألة رئيسية في التراث المسيحي ، وقد أخذها أيضاً وأجهضها وجعلها البحث عن الأب بطريقة فرويدية وهكذا .

ونجد أن جوهر الفيلم في الواقع لا علاقة له بابن رشد ، لأنه فبلم معادٍ للتاريخ بشكل مطلق ، وليس معادٍ للتراث الإسلامي فقط ، وإنما معادٍ لفكرة الذاكرة التاريخية ، ومن هنا الإسقاطات الكثيرة حتى يتحول الماض إلى حاضر ، ومن هنا كان الحديث بالعامية فالذين يتساءلون لماذا العامية في هذا الفيلم ؟ أقول لهم : لأن هذا جزء من عملية تفتيت الذاكرة التاريخية لدينا لذلك لزمت العامية . ففيلم مثل فيلم «المومياء» لـ «شادي عبد السلام» على الرغم من أنه يدور في مصر الحديثة في القرن التاسع عشر ، ولكن لأن هذا الفيلم يتعامل مع إشكالية فلسفية كبرى وهي : كيف نتعامل مع التراث ، فتحدثوا بالفصحى وكانت الفصحى حتمية في هذا الفيلم ، لأننا نعبر دائماً عن أفكارنا النبيلة بالفصحى وليس بالعامية. فأنا مثلاً قد فوجئت أنني أتحدث عن عواطفي بالفصحى ولكن عندما أسأل زوجتي عن شيء بالمطبخ أقول لها : «فين الحلة مثلا» بالعامية ، كما لو كان داخل وجودنا الأفكار السامية والنبيلة والعظمى بالفصحى . ومن هنا نفهم دلالة الإشارة العامية ، فيوسف شاهين وفيلمه لا بد أن ينظر إليهما في إطار العامية ، التي بدأت تظهر في بعض الجرائد وتظهر في بعض الإعلانات ،

وهكذا فهي جزء من محاولة تفكيك الذاكرة التاريخية لإنهاء التاريخ التي هي منظومة ما بعد الحداثة . وعندما نفتت الذاكرة ونسقط التاريخ لا يبقى من الإنسان إلا جهازه العصبي وغدده وجسده وتصبح الحقيقة المطلقة الوحيدة هي الجسد ، وهذا هو جوهر الخلاص بالجسد ، ومن هناكان اختيار «ليلى علوى» بالذات فلتأكيد الفكرة لابد من ضخامة الجسد. فالجسد يصنع في الإنسان شيئاً خطيراً . فهو يركز على المكان ويسقط الزمان تماماً، وفقدان الذات في المكان مسألة (لذيذة!) لأنك تتخلى عن إنسانيتك والتخلي عن الإنسانية وعبء المسئولية الخلقية طريف ولذيذ ولكنه خطير ومدمر في ذات الوقت .

وبهذه المناسبة فقد لاحظت في التليفزيون المصري يوم الجمعة الماضي أنهم أذاعوا حلقتين من مسلسل شهير اسمه «زينة» . أول ما يثير انتباهك أن البطلة المخلصة التي يدور حولها المسلسل ، ما هي سوى جسد أساساً ومعها بطلة مساعدة هي جسد أساساً أيضاً ، والتركيز على الأعضاء الأنثوية أساسي في المسلسل حتى عندما يقتلان الناس فالتركيز على أفخاذها العارية بطريقة تُلهي عن القتل نفسه . هذه المسألة جزء من منظومة متكاملة ، ولكن الجديد في حلقتي الجمعة الماضية أنهما كانتا تدوران في أرض إسرائيل ، وكان هناك أسماء مثل : ديفيد وجلايت وهكذا . ويبدوا أنهم عندنا قد لاحظوا أن ذلك خطيراً ، ولذلك فلم تظهر في الترجمة كلمة مثل ديفيد أبداً . كانوا يتكلمون عن سول وعن جلايت عن زينة وعند ديفيد يخرسون فلا تظهر الترجمة ، ويقولون أنت الملك فقط ، فهنا محاولة للتفكيك وجبن عن الإعلان . وحتى بالنسبة للتاريخ المقدس اليهودي فإنهم «أمركوه» تماماً بحيث تتحول القضية إلى شيء واحد هو الخلاص بالجسد .

المنظومة العلمانية تستند إلى لحظتين أساسيتين كما أزعم هما : المنفعة واللذة . والمجتمع الغربي عاش في إطار المنفعة ، حتى عام ١٩٦٥ وهذه المرحلة أسميها المرحلة الصلبة ، ومن بعد ذلك دخل في مرحلة اللذة ، وهي المرحلة السائلة ، ومشكلة المجتمع العربي أننا مازلنا في مرحلة الصلابة فلابد إذاً من عملية التسييل . لا بد أن نسيّل أيضاً لندخل في عالم اللذة . كارل

ماركس تكلم عن تهويد المجتمع ، وهذه عبارة غاية في الخطورة فعندما تسود المنفعة والعلاقات التعاقدية يتم تهويد المجتمع ، أي أننا نصبح يهوداً من الناحية الوظيفية ، نفكر من خلال علاقات التعاقد فقط ، وما لم يضفه ماركس هو سطوة الإعلام وفكرة أن اللذة ستحل محل المنفعة ، وأن فرويد سيحل محله ، وهذا ما حدث منذ الستينيات ، ومن هنا نجد أهمية الغجرية في الفيلم ، أو ما أسميه «تغجير المجتمع» . أي بدلاً من أن يكون البطل هو الرأسمالي المتعاقد ، يصبح البطل هو الغجرية ومجموعة من الغجر الذين ليس لديهم سوى الرقص والغناء . هذا هو هدف الفيلم للمجتمع ككل .

في أدبياتي عن اليهود أتحدث عن الجماعة الوظيفية ، فالجماعة الوظيفية جماعة يقوم المجتمع باستيرادها من الخارج لتضطلع بوظائف معينة يأنف أفراد المجتمع من القيام بها ، ومن ضمن هذه الوظائف : التجارة .. الربا .. الحرب ومن ضمنها أيضاً البغاء وقطاع اللذة ككل ، فحتى الخمسينيات عندنا كنت تجد أغلب المخرجين السينمائيين ذوي أسماء أجنبية ، أو من أعضاء الأقليات، ولكن مؤخراً بدأ أبناء أهل السنة يدخلون قطاع اللذة أيضاً ، ولهذا دلالة بالنسبة لتطور المجتمع ، وأنا أعتقد أن المطروح في الفيلم رؤية كهذه ، فالغجر هنا جماعة وظيفية ليس لهم ارتباط بأي شيء غير اللذة . «ليلى علوى» تجسد هذا ، وزوجها أيضاً يجسد هذا من خلال الغناء ، وابنتها تجسد هذا حتى أن يوسف شاهين جعلهم أصحاب ديانة أخرى ، لكي يجعلهم بعيدين عن المجتمع ، ولكنهم في نفس الوقت المثل الأعلى الذي يحتذى به والخلاص يتم إما بالجسد أو الأغنية وهذه كلها أفكار مسيحية ، ولكن بشكل معكوس . فأنا أعتقد أن الثالوث المسيحي قد ظهر في الفيلم ولكن بشكل معكوس ، فهنا أب ولكن بشكل بديل معكوس يظهر في صورة المغني . وتوجد أيضاً أم أي العذراء ولكن يحل محل العذراء البغية أي أنه أخذ المنظومة المسيحية وقلبها رأساً على عقب ، واستخدم الأيقونات المسيحية . ولذلك فإن من الأمور التي لها دلالة أن الرجل الذي ظهر في أول الفيلم ، وهو يحترق ، اتخذ

شكل المسيح المصلوب في لحظات ، كما وأن يوسف شاهين يريد أن يعطي إشارات لمن يدرك أننا هنا سنتعامل مع مقلوب المسيحية أو سنقلب المسيحية تماماً لأن المسيح هنا هو شخص مُلحد وهكذا وكل الخطاب المسيحي مقلوب في هذا الفيلم .

وفي الأغنية التي تتردد في الفيلم (علّيْ صوتك بالغُنا) تنتهي بأن مصيرك بيدك وليس هناك انكسار بينما في مقابل ذلك فإن أغنية «المتصوفين» التي تتردد في الفيلم تتحدث عن الإذعان . إن ما يقوله يوسف شاهين في الفيلم هو أن الإذعان لا يكون إلا للجسد ، وإن كان ما حدث في مدينتنا القاهرة منذ أسبوعين له أي دلالة فإنني أعتقد أنها ستكون كالتالي :

هناك مغني لبناني شاب سهير بوسامته واسمه الطفولي ، كان يغني في حفلة غنائية وأعلنوا أثناءها أن على البنات اللاتي يردن أن يقبلنه أن يدخلن بعد نهاية الحفلة ليقبلنه .. لا تندهشوا .. فالكلام عادي حتى الآن ، ولكن ما هو غير عادي أنهن عندما دخلن إليه مد إليهن يده لكي يقبلنها فقبلنها بالفعل . أنا أعتقد أن حقيقة فيلم يوسف شاهين أن هذا هو المصير .

أقول هذا واستغفر الله لي ولكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

# مصير يوسف شاهين ـ ومصير ابن رشد
# هل كان ابن رشد ملحداً

● أ. محمد ابراهيم مبروك ●

## محاضرة محمد ابراهيم مبروك

## مصير يوسف شاهين ومصير ابن رشد

## هل كان ابن رشد ملحداً ؟

من الطبيعي أن يشعر الإسلاميون بالتوجس تجاه فيلم يخرجه يوسف شاهين عن ابن رشد ليس فقط بسبب استفزازات يوسف شاهين في فيلمه المهاجر لكل المؤمنين بالديانات السماوية ولكن لما يتعلق بالمشاكل المثارة حول فكر ابن رشد نفسه في الأساس . يضاف إلى ذلك أن العلمانيين في الآونة الأخيرة يعملون على استخدام ابن رشد كنافذه لتمرير الفكر العلماني الإلحادي إلى أكبر قاعدة ممكنه من الجماهير . وذلك بدفع الخلافات الفكرية بين ابن رشد وحكماء الإسلام إلى أقصى الطرف والتأكيد على أن محاولاته التأويلية في التوفيق بين الدين والفلسفة في كتبه : فصل المقال ، ومناهج الأدلة ، وتهافت التهافت ، ما هي إلا محاولات تلفيقية لإخفاء موقفه الإلحادي المضمر التابع لأرسطو اضطره إليها اضطهاد الحكام للفلاسفة في عصره .

وفي هذا الإطار تأتي سلسلة المؤتمرات التي تنعقد والكتب والدوريات التي تصدر عن ابن رشد والأموال المبعوثة من الخارج من أجل ذلك . أي أن المسأله كبيره جداً وأكبر من يوسف شاهين وفيلمه والعلاقات الفرانكوفونية التي تقف وراءه . حيث يبدو أن الدور المحدد للفيلم في هذا المخطط الكبير هو إثارة القضية لدى العدد الأكبر من أنصاف المثقفين بل والعامة أيضاً.

وهو الأمر الذي دفع يوسف شاهين إلى التنازل عن غموضه المعهود في أفلامه والتدني بالحوار الدرامي للفيلم إلى المباشرة الخطابية الفجة والشديدة الساذجة أحياناً من أجل إيصال الرسالة المقصودة إلى أذهان تلك الفئات من أنصاف المثقفين والعوام وكأنه يتسول إيصال ذلك لهم حيث قدم يوسف شاهين ابن رشد كواجهة لكل الأفكار العلمانية في مقابل كل علماء الدين وطلبة العلم في عصره كممثلين لكل علماء الإسلام الآن وكل الإسلاميين معهم متهماً

إياهم على لسان ابن رشد وهو يحذر الخليفة(رامزاً به للحكام الحاليين) بالاتجار بالدين والعمالة مع الأعداء والتخطيط للانقضاض على السلطة بأي ثمن فالعلماء ..كل العلماء (لم يستثن منهم أحداً) مجموعة من المتآمرين الحاقدين على ابن رشد وعلمه ومكانته والطامعين في انتزاع كرسي قاضي القضاة منه بل والسيطرة على الحكم بالتحالف مع الأسبان النصارى أعداء الأمة ضد الخليفة والمسلمين في الوقت الذي يتظاهرون فيه بأنهم يرفعون راية الجهاد ضد الأعداء (لاحظ ما يعنيه هذا من إسقاط على الواقع المعاصر) بينما أتباعهم (الذين يناصرون الإسلام الآن) قتلة وسفاحون ومهووسون ومصابون بالشذوذ الجنسي (وهذا واضح في مشهد استدراك عبد الله محمود لابن الخليفة (هاني سلامة) في الحمام من أجل دخول الجماعة .

حيث يحرك هذ الجماعات علماء الإسلام من خلال وسطاء غيرهم هم أمراء تلك الجماعة. وهم أناس دمويون يسكنون القلاع المحصنة بالجبال صورهم بصورة بشعة شكلاً ومضموناً أقرب إلى صورة رؤساء العصابات في الأفلام الهندية . وهم يسيطرون على أتباعهم بعد إفقادهم الإرادة تماماً من خلال عمليات غسيل المخ ووسائل التعذيب الجسدي الذاتي بالسير الطويل في الصحاري بغير هدف (إيماء إلى الحج والصوم في الحر الشديد) ويوجهونهم إلى الأهداف التي يسعى إليها العلماء (المحركون الحقيقيون لكل هؤلاء) . وهذا الإسقاط يعني أن علماء الدين لدينا هم المتآمرون الحقيقيون الذين يحركون في الخفاء أمراء الجماعات الإسلامية الذين يوجهون أبنائهم إلى تنفيذ الأوامر التي تحقق أهداف هؤلاء العلماء فالجميع متآمرون مادام لهم علاقة بالالتزام الإسلامي (والكل خانوك يا ريتشارد على رأي يوسف شاهين نفسه) .

كما أن الفيلم يطعن بشكل صارخ في القدرات الإبداعية للفكر الإسلامي حيث يقدم ابن رشد كنهر وحيد للفكر والعلم ينبع أساساً من الفكر الإغريقي الأوروبي ويعود ليصب في أوروبا مرة أخرى لأن الذين استفادوا منه هم تلامذته الأوربيين الذين لاقوا الأهوال لتهريب

كتبه إلى أوروبا كما صورهم الفيلم أما المسلمون فحرقوا كتبه وأقصى ما فعله أكبر مفكريهم حينذاك (الإمام الرازي) هو أنه احتفظ بكتب ابن رشد مهملة في خزينته على حسب ما يرويه الفيلم . ولأن تلك المبالغة في التشويه غير المبرر قد أدت إلى نتيجة عكسية لدى الجماهير التي عبرت عن استيائها من ذلك بصياحها أثناء العرض :«هو الفيلم فيلم عربي ولا فيلم هندي» فإنني سأتجاوز الآن ذلك إلى الحديث عن تشويهه لابن رشد نفسه .

يقدم الفيلم ابن رشد كعالم منعزل مقطوع الصلة عن علماء عصره ولا علاقة له بأحد إلا رجال الحكم أو المنحلين من الراقصين والراقصات ومدمني الخمور . وبيته أشبه ما يكون بمرقص تحتضن فيه زوجتة السافرة (المتبرجة) تلاميذه .وتتغزل بوجه خاص بعيون تلميذه المسيحي الزرقاء . أمام ابن رشد نفسه ! أما ابنته فنصف عاهرة تحرض ابن الخليفة على احتضانها وتقبيلها مستفزه إياه بما يفعله تلميذ والدها المسيحي معها . والسؤال هنا :لماذا نسب يوسف شاهين هذه البنت المختلقة لابن رشد والتاريخ لم يذكر عنها شيئاً بينما يطمس شخصية أولاده الذكور المبرزين في التاريخ ؟.

ببساطة : لأن أولاده هؤلاء كان منهم العالم والقاضي والطبيب وهم الذين حمدت سيرتهم ووثق بدينهم مما يتناقض مع الصورة التي يريدها الغرب لابن رشد وصاغها لهم يوسف شاهين في هذا الفيلم وهي صورة الفيلسوف الإغريقي التفكير الإباحي المنحل الذي يُضمر إلحاده في ظل التخلف والاضطهاد الذي يواجهه ومن ثم كان لابد من اختلاق هذه الأسرة المنحلة ونسبها إليه حتى تكتمل الصورة التي يراد تسويقها عنه .

ويصور ابن رشد نفسه على أنه إنسان عاجز يراقب الأحداث ولا يفعل معها شيئاً ولاهم له سوى تحذير الخليفة من خطر العلماء ومريديهم « أي الإسلاميين وأهدافهم في الانقضاض على السلطة أما الخطر المتمثل في الغزاه الأوروبيين فلا يشكل لديه أي اهتمام [وهكذا فإن

(١) لاحظ الدكتور محمد مورو في تعليقه على الندوة أن الفيلم اتهم الجماعات الإسلامية التي تدعو إلى الجهاد في الفيلم بالعمالة والتخلف ومع ذلك فلم يأت بأي أناس آخرين يدعون إلي الجهاد لا ابن رشد ولا غيره إذن فمن الذي سيدعو إلى الجهاد ، وكأن يوسف شاهين يري دأن يقول لنا : لا توجعوا أدمغتنا ليس أمامنا سوى التطبيع . هذه هي الرسالة الحقيقية للفيلم .

الخطر الحقيقي على الأمة هو من هؤلاء الإسلاميين وليس من الغربيين الغزاة}[1] .

ولايقف التشويه عند ابن رشد بل يتعداه إلى الحضارة الأندلسية ذاتها . فالفيلم لا يقدم أي مظهر تقدمي لتلك الحضارة . فالناس أقرب إلى الهمج والعصابات المتحاربة والسلطة ليس لها أي جهاز إداري هرمي هذا فضلاً عن انعدام المظهر التقني لهذه الحضارة .

ويمتد التشويه أيضاً إلى شخصية الخليفة المنصور بل ودولة الموحدين كلها (وطبعاً هناك ضغينة خاصة يحملها الغرب تجاه هذه الدولة التي حققت العديد من الانتصارات الكبرى على الغزاة الأسبان وتوطد في عصرهم حكم الإسلام في الأندلس بعد أن أوشكت هذه البلاد على الوقوع في يد الأسبان ) . فتلك الدولة التي تميزت بعلو مكانة الفكر فيها إلى الدرجة التي يمكن اعتبارها معها أنها دولة المفكرين والفلاسفة .

فمؤسسها هو الإمام المفكر محمد بن تومرت وهو أحد تلاميذ الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي وكانت له رؤيته الخاصة في كل الأفكار المثارة في عصره ثم قاد الدولة من بعده تلميذه عبد المؤمن الذي وطد حكم الدولة وبلغت الدولة أوجها العلمي والفلسفي في عهد ولده أبي يعقوب الذي أشار على ابن رشد بشرح كتب أرسطو وأشاد ابن رشد نفسه بفهمه لهذه الكتب والآراء المخالفة لما تحمله من أفكار ثم يعقوب المنصور الذي لم يكن فقط مجرد الخليفة المقاتل الجاهل تقريباً كما صوره الفيلم لكنه كان فقيهاً أيضاً له رؤيته الخاصة وكان يميل بوجة خاص إلى الفقة الظاهري .

وقد أشاد به المؤرخون من أمثال ابن كثير في البداية والنهاية وابن خلدون في العبر خير إشادة بل ويروي أبو الحسين بن جبير في رحلته الشهيرة أن الناس كانوا يعتبرونه المثل والنموذج الذي يشبهون به صلاح الدين الأيوبي نفسه وكان معاصراً له في تقواه وصلاحه وهمته بينما يحاول آن يصوره محمد عابد الجابري على أنه كان مجرد مقاتل أرعن وأنا أريد النظر بعين الحياد للعلاقة التي قامت بين ابن رشد والخليفة المنصور على امتداد عصر المنصور وليس من خلال فترة المحنة التي تعرض لها ابن رشد .

لقد كـان الصراع قديماً بين ابـن رشد والفكر الرسمي لدولة الموحـدين . فالفكر العـقائدي للإمـام محـمد بن تـومرت مـؤسس الدولة تلميذ الإمـام الغزالي أقـرب مـا يكون إلى الفكر الأشعري وقد عاش ابن رشد عـمراً طويلاً يجابه هذا الفكر ويكاد يكون كتابه ( مناهج الأدلة) مخصصاً لدحض هذا الفكر وشحذت جهوده طوال حياته في الاعتراك مع فكر الإمام الغزالي بوجة خاص ومن حيث الجانب الفقهي فقد كان منهج الموحدون هو الاعتماد على استخلاص الأحكام من النصـوص الصحيـحة بدلاً من فـقه الفروع المـذهبي ومن ناحية أخـرى فقـد كان المنصور -ولديه الحق في هذا - مـبهوراً بفكر وفقه الإمـام ابن حزم صاحب الخمسـمائة مجلد في شتى العلوم الإسلامـية والإنسانية حتى أنه وقف على قبـره متعجباً وهو يقـول :«يا سبحان الله كيف خرج من هذا المكان الصغير كل هذا العلم الكبير ! والإمام ابن حزم هو إمام المذهب الظاهري بعـد الإمـام أبي داود الذي يعتـمـد على اسـتخـلاص الأحكام من ظاهر النصـوص الصحيحة مبـاشرة في مقابل اختلافات الفقهاء في الأحكام الفـقهية وقد رأى المنصور في هذا المنهج الخـلاص من تلك الاختـلافات ولذلك فـقد حـارب المدونات الكبرى لفـقه الأئمـة في الفروع .وفي هذا الوقت الذي تـتجه فيـه الدولة هذا الاتجاه ويتعـاظم شأن الحفـاظ يخرج ابن رشد (المالكي المذهب) كـتابه الخطير في الفقـة المقارن (بداية المجتهـد ونهاية المقتصـد) ليؤصل منهج الأئمة في الاختلاف ويبرز مبررات اخـتلافهم وهو الأمر الذي يشكل تحدياً خطيراً لمنهج المنصور والحـفاظ مـعاً فهل يحـتسب لدولة الموحـدين والمنصور أن يظل ابن رشـد في منصب قـاضي قـضـاة قـرطبـة هذه السنوات الطويله على الرغم من تناقـضـه مع فكر وفـقـه الدولة الرسميين، ..ألا يدل ذلك على مدى ما كانت تتمتع به هذه الدولة من تسامح فكري .

ولكن المنصور لـم يواجه هذا فقط من تحـدي ابن رشد ولكن هناك أسـباب أخرى مـا كان يستطيع المنصـور حيالهـا سوى عزل ابن رشـد وحرق كتبـه الفلسفيـة بالفعل منها مـا جاء من عبارات في بعض النسخ من شروحه على كتب فلاسفة الأغريق مثل قوله :«إن كوكـب الزهرة إله من الآلهة» وقد دافع هو عن نفسه بأن هذا الـكلام من كلام الأغريق وليس كلامه هو ولكن

هناك ما هو أخطر كثيراً من هذا هو الأحكام السياسية التي أضافها على شرحه لكتاب المدينه الفاضلة لأفلاطون والتي أدان فيها حكم المنصوروكان ناقماً على عصره أشد النقمة في الوقت الذي كانت تهيأ فيه البلاد لانقلاب يقوده الأمير يحيي أخو المنصور والي قرطبة والصديق الودود لابن رشد للاستيلاء على السلطة من المنصور الذي اقترب من المرض كثيراً في هذه الأثناء نتيجة مرض أصابه وكانت ديباجة الكتاب وخاتمته تشف بشكل واضح عن أن هذا الكتاب مقدم للأمير يحيي هذا .

وعلى الرغم من كل هذا لم تمر سوى فترة محدودة حتى أعاد المنصور بعدها ابن رشد من النفي وكرمه مرة أخرى . والآن إذا نظرنا إلى صورة هذه العلاقة نظرة شاملة تستوعب كل تلك السنوات الطويلة التي قضاها ابن رشد في منصب قاضي القضاة ولا تقتصر على الفترة القصيرة التي تعرض فيها ابن رشد لهذه المحنة المؤقته أفلا يدل ذلك على شهادة -وليس إدانه- لماتمتع به ابن رشد من حرية فكرية في هذا العهد ؟! وهل يستطيع أي مفكر معارض أن يحرز هذه المكانة ويتمتع بهذه الحرية في ظل النظم السياسية التي تحكم دولنا الإسلامية الآن ؟!.

إننا لابد أن نضع الأمور في نصابها حتى نتمكن من الحكم عليها وليس من المعقول أن نجتهد في تقديم المبررات لما يحدث لابن رشد كما وقع في ذلك بعض المفكرين الإسلاميين أنفسهم ونلتمس الأعذار من الغرب الغاضب علينا ونحن نصب النقمة على المنصور الذي تسبب لنا في ذلك لمجرد أن الغرب الذي تبنى ابن رشد واعتبره أحد ثمار فكره الإغريقي يحنق على المنصور كل هذا الحنق.

فليذهب الغرب إلى ما يذهب إليه وليحنق كيفما يحنق دون أن يؤثر ذلك على مواقفنا الخاصة لأن المعايير التي يحتكم إليها الغرب في مواقفه تختلف عن المعايير التي نحتكم بها إليها في مواقفنا بل وتتناقض معها في مثل هذه الأمور بالذات .

ولو كان المنصور وعلماء عصره طغاة ومخرفين كما يصفونهم فهل كان مفكري الإسلام

الكبار من أمثال الرازي وابن تيميه وابن خلدون طغاة ومخرفين هم الآخرون عندما أخذوا على ابن رشد تأثره الشديد بفكر فلاسفة الإغريق ؟.

●●●

## هل كان ابن رشد ملحداً ؟

وهكذا يتطرق بنا الحديث إلى السؤال الذي يثار دائماً بالنسبه لابن رشد وهو : هل كان ابن رشد ملحداً حقاً ؟ .

لكنني قبل أن أجيب ــ أو أحاول الإجابة ــ على هذا السؤال أريد أن أطرح سؤالاً أكثر خطورة هو : ما هي الأهمية التقدمية الحقيقية لابن رشد في نهضتنا الحديثة ؟ .

وفي سياق هذا يبرز لنا سؤال آخر هو:

هل تستحق الإجابة على السؤال الأول ما تقتضيه من إشغال لعقول الناس الآن بالإبحار في فكر الأقدمين ؟! .

إن الأمر عجيب حقاً أن تعقد كل هذه المؤتمرات وتصدر كل هذه الكتب والنشرات لإشغال العقول بفكر ابن رشد هذا والادعاء بأن نهضتنا الحديثة رهينة الاستفادة بهذا الفكر المعجز والذي مضى عليه ثمانية قرون ؟! .

فإذا لم يكن لابن رشد كل هذه القيمة التقدمية فما جدوى البحث إذاً وإغراق العقول في بحار فكر الأقدمين وإشعال الحروب الجدلية التي لا تنتهي حول إذا كان ابن رشد ملحداً أم غير ملحد ؟ .

●●●

## الغزالي وتكفير الفلاسفة

إن الأمور الثلاثة التي كفر الغزالي من أجلها الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة هي :

* قولهم بقدم العالم .

* قولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات .

* قولهم بعدم حشر الله للإجساد يوم القيامة .

وعندما انبرى ابن رشد للدفاع عن الفلاسفة جاء تأويله لهذه الأمور الثلاثة كالتالي :

* بالنسبة لموضوع قدم العالم فقد فرق بين الأجسام التي تدرك بالحس كالماء والهواء والأرض والحيوان وبين العالم بأثره .

وقال إن الصنف الأول من الموجودات اتفق الجميع على تسميتها محدثة .

وأما العالم بأسره فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن علة أي عن فاعل هو الله ورفعاً للخلاف فهو يقترح القول بأن العالم ليس محدثاً حقيقياً (لأنه لم يسبقه زمان فالزمان مرتبط بحركة الأجسام وهي لم تكن موجودة) ولا قديماً حقيقياً لأن القديم الحقيقي لا علة له (أي ليس له فاعل) ومن ثم يجب أن نتوقف عن وصف العالم بالقدم أو الحدوث وأن ظاهر الآيات لايصطدم بدعوى قدم العالم كما يقول الغزالي مثال ذلك قوله تعالى :« ثم استوى إلى السماء وهي دخان» فإنه يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء. (راجع فيما سبق كتابه تهافت التهافت) .

● وبالنسبة لموضوع ذهابهم إلى علم الله بالكليات دون الجزئيات فهو يرى أن الإمام الغزالي قد غلط عليهم في هذا لأنهم يرون أن الله تعالى يعلم الجزئيات ولكن بعلم مخالف لعلمنا بها وذلك لأن علمنا بها صادر عنها ومعلول لها ومتغير بتغيرها بينما العلم الإلهي سبب في وجود هذه الموجودات وعلة لها .(راجع فيما سبق فصل المقال والضميمية) .

* أما بالنسبة لموضوع حشرالأجساد يوم القيامة فإن ابن رشد ذهب إلى أن الأجساد التي تعود هي أمثال هذه الأجساد لا عينها لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم ويستدل على ذلك بقول ابن عباس: «ليس في الآخرة من الدنيا إلا أسماء» .

تلك كانت بعض محاولات ابن رشد للتوفيق بين فلسفة أرسطو والإسلام وتختلف الآراء حول نجاح تلك المحاولات والمحاولات الأخرى أوفشلها ومن بين ما يستند إليه الذاهبون إلى

فشل تلك المحاولات أن هناك نصوصاً أخرى لابن رشد تصطدم مع نصوص الدين تماماً وتخالف تلك النصوص التي دافع فيها الفلاسفة هنا كما أن نصوص أرسطو ذاته أبعد ما تكون عن تصورات العقيدة الإسلامية . والذي أراه أن محاولات ابن رشد في التوفيق بين الإسلام وفلسفة أرسطو كان محكوماً عليها مسبقاً بالفشل الحتمي ليس في الأساس لخلل ما في جهود ابن رشد في ذلك ولكن قبل ذلك لاستحالة التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين أي عقيدة أو فلسفة أخرى سواء في أمر كبير أو صغير .

●●●

## تقديس ابن رشد لأرسطو

لكن مشكلتنا الكبرى مع ابن رشد التي تجعلنا نرفض فكره شرعاً وعقلاً هو هذا التعصب الشديد لفكر أرسطو ووضعه هالة من التمجيد على شخصه إلى الدرجة التي يقول فيها عنه :أنه أعظم من امتلك الحكمة على طول الأزمان .

وهو موقف يذكر بذلك الإعجاب والتقديس الذي كان يستشعره إنجلز تجاه ماركس وأنه ليدهشك أن يصدر هذا السفه من أمثال هؤلاء الرجال وأنك لترى شاهد هذا السفه واضحاً في قول إنجلز عن كارل ماركس في كتابه (ضد دوهرينج) : إن العالم كله قد عاش على امتداد تاريخه في جهل وأضاليل وأفكار خاطئة حتى جاء كارل ماركس الرجل المعجزة ليكتشف الحقائق كلها مرة واحدة ليست حقائق الماضي والحاضر فقط وأنما حقائق المستقبل أيضاً . وشيء من هذا القبيل تجده في أقوال ابن رشد عن أرسطو ومن ذلك قوله :

«إن مذهب أرسطو يحتوي على جميع الحقائق لأنه يقع عند قمة العقول البشرية . ولذلك قيل أن أرسطو قد خلقته العناية الإلهية ومنحته إيانا حتى نعرف ماذا يمكن معرفته»[1] .

إن هذا القول وحده كافى لرفض فكر ابن رشد المبني على هذا الموقف .

---

(١) فرن بولو : تأثيرات ابن رشد في العلم الغربي ـ ضمن أبحاث(ابن رشد والتنوير) تحرير مراد وهبه : ص ٤٤

ولكن هل هذا يعني أن ابن رشد كان ملحداً أو بقول أدق كان كافراً بالإسلام ؟

إن أحكام الكفر والارتداد في الإسلام لا تبنى إلا على اليقين فإذا كانت أحكام الزنى لا تطبق في الإسلام إلا بشهادة أربعة شهود عدول رأوا بأعينهم وضع الزنى كوضع القلم في المكحلة فما بالك بأحكام الردة ؟!

وليس لدينا رواية حاسمة في هذا الأمر إلا رواية الأنصاري التي جاء فيها :

«حدَّثني الشيخ أبو الحسن الرعيني رحمه الله قراءة عليه ومناولةً من يده ونَقَلته من خطه ، قال :وكان قد اتصل ، يَعني شيخَه أبا محمد الكبير بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة ، وحَظِي عنده فاستكتبه واستقضاه ، وحدثني رحمة الله ، وقد جرى ذكر المتفلسف وما له من الطوام في محاداة الشريعة ، فقال :إن هذا الذي ينسب إليه ما كان يظهر عليه ، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاه وأثر ماء الوضوء على قدميه ، وما كدت آخذ عليه إلا فلتةً واحدةً ، وهي عظمى الفلتات ، وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحاً عاتيه تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض توقياً لهذه الريح ، ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم في ذلك ، وفيهم ابن رشد ، وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن بُندود ، فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بُندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب ، قال شيخنا أبو محمد الكبير وكنتُ حاضراً فقلت له في أثناء المفاوضة :إن صح أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها ، قال فانبرى لي ابن رشد ولم يتمالك أن قال : والله وجود عاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ، فسُقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتعذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه باطل من بين يديه ولا من خلفه».

ولكن على فرض صدق هذه الرواية فهي رواية شخص واحد (ولم يذكر التاريخ رواية

شخص آخر هذه الواقعة مما يشكك في صدقها) وعلى ذلك لا تكفي هذه الرواية للحكم على ابن رشد بالارتداد أما ما يروى عنه أنه وجد في كتبه حاكياً عن بعض الفلاسفة :«قد ظهر أن الزهره أحد الآلهة» فهذا لا يحتاج إلى كثير تبرير فهو بذاته يبرر نفسه لأن حكيه عن أحد الفلاسفة هذا الكلام لا يعني بالضرورة إيمانه به . أما إذا بحثنا عن الارتداد فيما أفاض من أقوال فلا نجد شيئاً حاسماً ولكن هذا لا يعني موافقة فكر ابن رشد للعقائد الإسلامية فهذا أمر آخر لا يتطلب هذه الشروط اليقينية .

وصعوبة هذه الحالة التي نحن بصددها ترجع إلى أن ابن رشد بجانب كونه فيلسوفاً كان فقيهاً ضليعاً في الفقه واتخذ التأويل منهجاً له وعلى الرغم من ذلك فسأسرد بعض المواقف التي تدلل تدليلاً حاسماً على مخالفة فكر ابن رشد للإسلام.

**المثال الأول** :يقسم ابن رشد الشرع إلى ثلاثة مراتب :

صنف ظاهر لا يتطرق إليه تأويل إن كان من الأصول فالمتأول له كافر وذكر مثال ذلك الإقرار بالله تبارك وتعالى والنبوات والسعادة الأخروية وصنف من المتشابهات لا يجوز تأويله إلا لأهل البرهان (الفلاسفة على حسب رأيه) .

وصنف يتردد بين هذا وذاك والمخطيء من العلماء في إلحاقهم إلى هذا أو ذاك معذور .

فإذا سلمنا له بذلك التقسيم (ونحن لا نسلم له بذلك) وجدناه يتحدث عن الصنف الأول فيقول في كتابه فصل المقال :

«وهذا النحو من الظاهر إن كان من الأصول فالمتأول له كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وإنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنه حيله وأنه لا عناية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط (لاحظ إسرافه في شرح هذا الكلام) وإذ تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا أن ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله فإن كان تأويله في المباديء فهو كفر . وإن كان فيما بعد المباديء فهو بدعة » .

وهذا الكلام عندما قرأته العديد من المرات وجدت التالي :

أنه ذكر (على سبيل المثال) من الأصول التي لا يجوز تأويلها ثلاثاً فقط هي الإقرار بالله والنبوات والسعادة الأخروية وعندما ذكر الصنف الثالث قال أنه يتردد بين من يجعله من الظاهر الذي لا يجوز تأويله ومن يجعله من المتشابهات وهو معذور في ذلك .

إذاً فالنتيجة المترتبة على ذلك أن الباب يكون مفتوحاً في إلحاق غير هذه الثلاثة إلى الصنف الأول أو الصنف الثاني والمخطيء في إلحاقهاإلي الصنف الثاني من العلماء معذور ومن ثم جاز له تأويلها .ومن غير هذه الثلاثة الإيمان بالملائكة والقضاء والقدر ومن ثم من ألحقها بالصنف الثاني الذي يجوز تأويله معذور وإن أخطأ في إلحاقه هذا إياها .

ولكن انظر بعد ذلك في المثال الذي ضربه عن تأويل الأصول «مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء ..إلخ» وأشار إلى أن هذا تأويل في مباديء الأصول وأن التأويل فيما بعد المباديء فهو بدعة وما ذكره هذا ليس تأويلاً لمباديء الأصول وإنما هو نفي وإنكار لها ومن ثم ترك الباب مفتوحاً للإيهام بأن تأويل الجنة والنار والحشر وهل هو بالأرواح أم بالأبدان يكون من غير مباديء الأصول ومن ثم فالتأويل فيها بدعة فقط مع أن هذه الأمور لا يمكن أن تكون من غير مباديء الأصول لأنه من غير إدراكها لا يدرك للمعاد ولا للحساب والعقاب أي معنى أي يكون المعاد بلا ماهية أصلاً ومن ثم فتأويلها هو تأويل لمباديء الأصول الذي ينطبق عليه حكم الكفر الذي ذكره وليس ذلك المثال السابق الإشارة إليه والذي هو بين بذاته على الكفر والإنكار وليس تأويلاً يحتاج الحكم بالكفر .

إن الرجل في أمر التأويل هذا يتحرك كالزئبق الرجراج يجعل كل الأمور قابلة للتأويل ومن ثم لا تستطيع أن تمسك عليه شيئاً وهذا أقصى ما يتمناه العلمانيون الآن ولذلك يشيدون منتهى الإشادة بقضية التأويل هذه عند ابن رشد حتى تنمحي الثوابت وتصبح أمور الدين هباء يلغو بها من يلغو وتغدو كل شطحات البشر وادعاءاتهم في تفسير أمور الدين سواء ومن ثم ينمحي الدين نفسه .

**المثال الثاني** : يذهب ابن رشد إلى أن القضية التي تثار دائماً في موضوع القضاء والقدر

هي أن هناك آيات تدل على أن الأمور كلها ضرورية مثل قوله تعالى :«كل شيء خلقناه بقدر» وآيات تدل على أن للإنسان اكتساب مثل قوله تعالى :«ذلك بما كسبت أنفسكم» ثم يتسائل إذا كان الأمر هكذا فكيف يمكن الجمع بين هذا التعارض ؟.

يجيب على ذلك ابن رشد فيقول في كتابه مناهج الأدلة :

أن الله تبارك وتعالي قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكسب أشياء هي أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتات الأسباب التي سخرها لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة الينا تتم لأمرين جميعاً وإذا كان كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء ، وهذا التصديق ليس هو اختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج : مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار يهربنا منه وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله﴾ ، ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أعني أنها قد توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلفي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تخل

هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ ».

وبعد أن سردت رأيه كـاملاً أريد قراءة هذه الفقـرة بالذات مرة أخرى لشدة وضـوحها في التعبير عن رأيه :

«وهذه الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج ليست هي مـتممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنهـا فقط بل هي السبب في أن نروم أحد المتقابلين فـإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل مـا أو التصديق بشيء وهذا التصـديق ليس هو لاختيـارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من الخارج » .

وكلام ابن رشد هذا ليس فيه أي جمع أو توسط أو تفـسير وإنما هو جبرية شديدة الوضوح لأنه إذا كانت الأسـباب التي من الخارج هي السبب في أن نـروم أحد المتقابلين فـإنه ليست لنا إرادة خاصة في تحديد أحـد المتقابلين وإذا كانت الإرادة نفسها هي شـوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء وهذا التصديق ليس هو لاخـتيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من الخارج تكون محتومة لهذا التصديق الذي يكون محتوماً للأمور التي من الخارج فهذا نفي تام للأرادة لأنه لا إرادة دون اختيار .

وما ذهب إليـه ابن رشد هنا هو مـا يتفق مع مـذهب أرسطو في العلية وآليـة حركـة العالم وعزل الله عن العالم ولم يفعل هنا شيئاً سـوى أنه ظل يهِّوم بكلمة الإرادة ويضعها هنا وهناك وهذا أفشل ما فعله من محاولات تأويلية لتسويغ مذهب أرسطو .

وفضلاً عن مـخالفة هذه الجبرية للعـقيدة الإسلاميـة فإنها تُعد عـاملاً معوقاً للغـاية بالنسبة للتقدم .

# الآخــــر

## الإسلاميون ـ الأمريكيون ـ الفرنسيون

### • الاشتباك بين يوسف شاهين والإسلاميين •

• أ. محمد إبراهيم مبروك •

# الآخـــــر

## الإسلاميون ـ الأمريكيون ـ الفرنسيون

### • الاشتباك بين يوسف شاهين والإسلاميين •

قد يكون فيـلم المهاجر هو بمثابة نقطة التـقاطع التي بدأ عندها الاشتبـاك بين يوسف شاهين والإسـلاميين ، فـقـبل هذا الفيـلم لم يكن الإسلامـيـون الغارقـون حـتى آذانهم في السـياسـة والقاصرون فكرياً ـ بزعم التورع ـ عن الخوض في أمور الفن يعيرون انتباهاً كبيراً ـ أو حتى صغـيراً في الغالب ـ للـتوصيـفات التي يطرحهـا يوسف شاهين في أفلامـه للمفـاهيم والقيم الدينيـة، ولكن منذ هذا الفـيلم الذي تم فـيه ـ من وجهـة نظرهم ـ الاعـتداء عـلى التصـور الإسلامي المقـدس لشخص نبي الله يوسف عليه السـلام وقد بدأت عملية اسـترجاع ومراقـبة للأعمال السينمائية الشاهينية ، فإذا بهم ينتبهون إلى أن كل الشخصيات الدينية التي تم تناولها في فيلم الأرض ، ذلك الفـيلم الأثير لدى الجماهيـر المصرية ، قد تم مسـخها تماماً أو وصـمها بالخيـانة على الأقل بداية بالبـهلول الصوفي عـميل البك ومروراً بـشيخ البلد الذي يتـاجر في أقوات الناس مسـتغلاً ظروفهم وإمـام المسجد خدام العمـدة الشبيه بالأراجوز ونـهاية بالشيخ حسونة الذي يمتص الغضب الشعبي ويقايض به مصالحه الشخصية لدى البك.

ويثور تساؤل مفاجيء عند أول مـشاهدة لهم لفيلم «الناصر صلاح الدين» [1] بعد تيقظهم هذا: هل هذا الفيلم حـقاً عن صلاح الدين الأيـوبي أم عن ريتشارد قلب الأسـد ملك الإنجليز وبطولاته وقيـمه المجيـدة التي مثلت المرجعـية التي حوكـمت على أساسهـا أخلاقيـات صلاح الدين على امتداد الفيلم؟

ثم كيف تم الافـتئـات على التاريخ بعلمنة ثورة المصـريين على الحملة الفـرنسيـة في فيلم

---

(١) نقر بأن الفيلمـين (صلاح الدين والأرض) مبهران من الناحـية الفنية ويدلان على عبـقرية يوسف شاهين الخاصة وما أشاهدهما إلا ويُفْغَر فمي عجباً من كثافة اللحظات الفنية المعبرة التي يحويها الفيلمان .

«وداعاً بونابرت» والتصوير الكاريكاتوري لمشايخ الأزهر ودورهم في تلك الثورة ، هذا ناهيك عن الإصرار على التناول الدرامي الدائم للشذوذ الجنسي في أفلامه الأخيرة التي بلغ ثلث المساحة الدرامية لفيلم «وداعاً بونابرت» ونصفها لفيلم «حدوتة مصرية» وأغلبها لفيلم «اسكندرية كمان وكمان» مما يوحي بأن هناك سعياً نحو تحقيق المشروعية الاجتماعية لهذا الشذوذ الجنسي .

إلا أن الاشتباك الذي حدث مع فيلم «المهاجر» والذي بلغ حد المحاكم كان يمكن للإسلاميين صرف الانتباه عنه تحت ضغط مشاكلهم السياسية المتلاحقة لولا أن يوسف شاهين فيما يبدو ــ قد اتخذ من هذا الاشتباك ذريعة لإطلاق هجوم منظم ضد الإسلاميين «ربما أُعد له سلفاً وكان يبحث عن نقطة الإنطلاق تلك» ، ففي فيلم «المصير» قدم يوسف شاهين (ابن رشد الذي يتم دفعه الآن من قبل الدوائر الغربية إلى أقصى الطرف العلماني) كواجهة للمفاهيم العلمانية التي يراد ترويجها في المقابل من علماء الدين وطلبة العلم في عصره كممثلين للعلماء والإسلاميين الآن متهماً إياهم على لسان ابن رشد وهو يحذر الخليفة «رامزاً به للحكام الحاليين» بالاتجار بالدين والعمالة مع الأعداء والتخطيط للانقضاض على السلطة ، فالعلماء وكل العلماء «لم يستثن منهم أحداً» مجموعة من المتآمرين الحاقدين على ابن رشد وعلمه ومكانته وانتزاع كرسي قاضي القضاة منه والسيطرة على الحكم بالتحالف مع الأسبان النصارى ضد الخليفة والمسلمين ، في الوقت الذي يتظاهرون فيه بأنهم يرفعون راية الجهاد ضد الأعداء «لاحظ ما يعنيه هذا من إسقاط على الواقع المعاصر» بينما اتباعهم قتلة وسفاحون ومهووسون جنسياً ويحركهم هؤلاء العلماء من خلال وسطاء «أمراء الجماعات» وهم أُناس دمويون يسكنون القلاع الحصينة بالجبال مستعيناً في تجسيد ذلك بقلعة الحشاشين التي اشتهرت بها فرقة الإسماعيلية [1] الباطنية التي تم نقلها من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب من أجل إكمال الصورة التي يراد تسويقها غربياً عن الإسلاميين كقتلة مأجورين وسافكي دماء

---

(١) الإسماعيلية : هي فرقة باطنية ضالة كانت تعتمد على التخفي والاغتيال في نشاطها ضد زعماء المسلمين.

وأنصاف مجانين ، يستوي في ذلك الداعين إلى العنف منهم أو الرافضين له .

إلا أن يوسف شاهين في فيلم «الآخر» تنازل عن هذا الغطاء الشفيف الذي يهاجم من خلاله الإسلاميين في فيلم «المصير» رامزاً به إليهم في عصر آخر ويوسع من دائرة هجومه ليشمل الإسلاميين جميعاً وخاصة المعتدلين منهم «بحسب التعبير الشائع إعلامياً» معبراً عن ذلك بالهجوم على قادة الفكر الإسلامي «حسن البنا ــ المودودي ــ سيد قطب» الذين يمثلون المرجعية الفكرية للحركة الإسلامية المعاصرة قاطبة ووصمهم بقادة الإرهاب .

فالفيلم الذي يبدأ بالمقولة التي جاءت على لسان د. إدوارد سعيد : نفسي نبطل نقول أنا وأنت ونقول إحنا ، يقوم بناؤه الدرامي على تقسيم ثلاثي للتوجهات التي يشتملها الصراع الآني : الأمريكيون ومعهم الرأسماليون المتعولمون والإسلاميون والاشتراكيون الفرنسيون وتتم المبالغة في شرور التوجه الأول ومسخ الثاني لحساب الثالث ، وأقول ذلك لأنه على الرغم من اتفاقنا مع شاهين على شرور العولمة الأمريكية لكن هذا لا يعني حمل الضغينة غير المبررة للشعب الأمريكي نفسه ، ووصمه بطريقة شبه عنصرية بأحط الصفات التي يمكن إطلاقها على الشعوب ممثلاً ذلك في الهجوم على مارجريت الأمريكية «نبيلة عبيد» أم آدم «هاني سلامة» العائد من الغرب لتوه لدراسة ظاهرة الإرهاب .

فمارجريت تلك كما جاء على لسانها : استبدلها أبوها بأمها بعد موتها وهي في سن الرابعة عشرة وهربت منه بعد ثلاث سنوات لتمارس أحط السلوكيات في شوارع أمريكا، ويتعرف عليها أثناء ذلك محمود حميدة «والد آدم» ويستطيعان معاً من خلال وسائلهما الخاصة الانضمام إلى زمرة كبار رجال الأعمال المصريين، ومع ذلك فهي توجه حديثها العنصري للشعب المصري ممثلاً في زوجها وأقرانه من صفوة رجال الأعمال : «مهما اغتنيتوا حتبقوا زبالة» ، وتدعو إلى بناء مجمع الأديان الذي حلم به السادات بينما هي تشهق من السُكر وتشكك ابنها «الذي يوحي شاهين من خلال طريقة تقبيلها له بتعلقها الجنسي به» في انتمائه لأبيه حيث أنها كانت سكرانة وكان هناك أبوه وصديقهما اللصيق (وفرويد يسيطر

دائماً على يوسف شاهين) وتعمل على قتل زوجة ابنها الصحفية «حنان ترك» بعد كشفها لزيف مشروع مجمع الأديان الوهمي الذي استطاع المتعولمون جمع الملايين من أموال الاستثمار والتبرعات من خلاله ، ويتجاهل شاهين أن المجتمع الأمريكي نفسه يقع تحت دائرة التقسيم العولمي «مجتمع نخبة العشرين في المائة المستهلكين على حساب الثمانين في المائة المهمشة» وأن الدعوة الإنسانية التي يجب أن يتم التعامل بها مع الآخر حقاً (وهذا بالمناسبة ما يراه الإسلاميون أعداء الإنسانية) تقتضي الترحيب بالتعامل مع هذه الفئات الاجتماعية الغفيرة في سبيل صياغة معالم المصير الإنساني المشترك الذي يتم على أساسها مواجهة النخب الأمريكية المسيطرة وحلفائها المتعولمين في كل مكان . ولكن إذا كان الهجوم على الدائرة الأمريكية قد تم في حدود من المنطقة الدرامية ــ وإن أدت المبالغة في تصوير المضامين الشريرة لتلك الدائرة إلى الابتذال في بعض مناحي هذا الهجوم فإن ما حدث من مسخ للإسلاميين خرج عن كل حدود المنطقة ومثَّل نشاذاً دائماً في النسيج الدرامي الجيد للفيلم .

فالإسلاميون الذين استهدفهم الهجوم الشاهيني من خلال تحديد مرجعيتهم بـ «حسن البنا ـ المودود ي ــ سيد قطب» وهي المرجعية التي تشملهم جميعاً لا يحاول الفيلم بذل أي جهد من أجل تعميق الرؤية الموضوعية لهم ككائنات بشرية لها الحق في الكشف عن مكنوناتها الإنسانية عند طرحها على طاولة البحث والتحليل ولكن تم التعامل معهم من خلال أكليشيه أو استيكر يجب دمغهم به من أجل تسويقه عالمياً فهم مجانين وقتلة مأجورين ومهووسون جنسياً ، ولم يطرح الفيلم حتى على فرض صدق ما يقول كيف ولماذا هم كذلك؟ كل ما في الأمر أنهم أصدقاء الأمريكيين الذين علموهم القتل والإجرام ، أو كما جاء على لسان لبلبة لابنها زعيم الإهاربيين : «مش الأمريكان دول أصحابك ، مش همه اللي علموك تقتل الناس»، وذلك تطبيقاً للأسطورة الماركسية التي ينتمي إليها يوسف شاهين التي تدعي أن العلاقة بين الدين والرأسمالية العالمية علاقة عضوية . وأطرف مثال جنوني ضربوه على ذلك هو ما ذهب إليه فؤاد زكريا بأن خالد الإسلامبولي كان عميل الأمريكان في قتل السادات .

ولنا أن نتساءل : لماذا يصر يوسف شاهين على أن يكون تشويه الإسلاميين والتشنيع عليهم هو الثمن الحقيقي للتمويل الفرنسي؟ . وكيف من الممكن أن يعتقد أنه يشفع له في ذلك هجومه على الأمريكيين في نفس الفيلم وهم الذين لديهم الاستعداد أن تلعنهم ألف مرة ما دمت ستقدم الإسلاميين (ممثلي الإيديولوجية الإسلامية المنافسة) إلى شعوب العالم كوحوش مجنونة تنطلق من أدغال الماضي .

فهم في مصر مثلما في الجزائر يقتلون ويدمرون أفضل النماذج المثالية من البشر مثل الجزائري صديق آدم «هاني سلامة» وحيث يمثلهم الأخ الأكبر لحنان ترك زوجة آدم العائد من أفغانستان «وتكفي هذه شبهة لوصمه بأحط الشرور البشرية»

ويتم تصويره وهو «قائم من الصلاة» في حالة شبق متلهفاً على الجنس في حديث مع مارجريت يمضي فيه خياله إلى باريس منصعقاً أمام «نسوانها» ويتفق معها على التخلص من أخته بتزويجها من أحد أقرانه «أو أفراد عصابته بصورة أدق» على الرغم من كونها على ذمة آخر ، حيث يقع السيناريست في تخبطات عديدة (وطبعاً لا مجال هنا للحديث عن استسهال حنان ترك في تسليم نفسها لحبيبها بعد لحظات أو ربما ساعات من تعرفها عليه بل وطلبها منه ذلك فمثل هذه الأمور اللاأخلاقية المعتادة لديه وآثارها على شعوب الأمة يجب إسقاطها عند الحديث عما يفعله شاهين في أفلامه لأن انتهاك التصورات والمفاهيم من الطبيعي أن يهون بعده انتهاك القيم) المهم أن في زعمه انتحال الإسلاميين التبريرات الشرعية لبطلان ذلك الزواج فلم يكن يحتاج هذا الإسلامي لتبرير ذلك البطلان بعدم وجود ولي أثناء زواجها أو غير ذلك إذا كان يتهم زوجها أصلاً بالكفر على حد زعم السيناريست ، ولكن مارجريت الأمريكية تغدر به وتوشي على مكانه لدى رجال الأعمال المتعولمين . ومن ثم يحاول ابنها إنقاذ زوجته من المعركة التي سيتم اشتعالها بين رجال الأمن والإسلاميين «لاحظ ما الذي يعنيه المزج بين المتعولمين ورجال الأمن» ليموت الزوجان رمزا الاشتراكية الفرنسية الإنسانية (التي شاركت في الفيلم بظلالها وفي إنتاجه بأموالها من خلال التليفزيون الفرنسي) ، تحت وابل النيران

العشوائي في المعركة والتي كان السبب فيها مارجريت الأمريكية أصل كل الشرور والإسلاميون الآتون من المستنقعات والعصور الحجرية والذين يقتلون بعضهم بعضا بسبب الهوس الجنسي حتى أثناء معاركهم مع رجال الأمن . ترى إلى أين سيمضى الاشتباك بين يوسف شاهين والإسلاميين ؟ [١]

●●●

## ● سقوط الآخر الشاهيني لدى النقاد ●

قلنا أنه يحسب للفيلم تناوله للقضايا الكبيرة ولكن هل نجح الفيلم حتى من الناحية الفنية البحتة في هذا التناول ؟

فعلى الرغم من التضامن أو التعاطف المفترض للنقاد المصريين مع يوسف شاهين أو آلية الضغوط المعقدة على مواقفهم النقدية تجاهه بما يمثله يوسف شاهين من سلطة فوقية [٢] تستمد مقوماتها من وضعية تمدده الخارجي المشروع أو غير المشروع إلى الآخر .. العالمي .. الخواجة .. أقول على الرغم من كل ذلك تكتب آمال عثمان (في أخبار النجوم) : «يواصل شاهين في فيلمة الجديد «الآخر» قضية التعصب والتطرف الديني لكنه طرح في هذا الفيلم أبعاد أخرى حول قضايا الفساد وتواطؤ السلطة مع رأس المال والعولمة الاقتصادية والثقافية ، والسيطرة الأمريكية التي يفرضها النظام العالمي الجديد وكلها قضايا كبيرة وخطيرة .. ولكن الفيلم تعامل معها بسطحية وببساطة تصل إلى حد السذاجة في بعض المشاهد التي جاءت من خلال سيناريو غير متماسك إلى حد كبير ومليء بالاستعراضات التي جعلت الصحافة الفرنسية تضعه في مقارنة مع السينما الهندية!!» .

---

(١) نشر أغلب الجزء السابق من هذا الفصل في مقال بمجلة الغد العربي عدد يونيو ١٩٩٩ تحت عنوان «الاشتباك بين يوسف شاهين والإسلاميين» .

(٢) من المعروف أن القاضي الذي حكم بمنع عرض الفيلم المهاجر في أول الأمر قدم استقالته بعدها تحت ضغط (نصائح المحيطين به) وتم الإفراج عن الفيلم بعد ذلك .

وأشهد أن الجمهور المصري البسيط كان قد فطن إلى هذا التشابه بين أفلام يوسف شاهين الأخيرة والسينما الهندية قبل الصحف الفرنسية فعندما كنت أشاهد فيلم «المصير» علق البسطاء من هذا الجمهور على الأحداث العجيبة في الفيلم قائلين : «هو فيلم هندي ولا إيه» وقد كتبت هذا الكلام في جريدة الشعب في ذلك الحين .

وبخجل حذر [٢] يرجع النقاد المصريين أسباب ذلك التصدع في إبداع الرجل إلى التمويل الفرنسي . ففي معرض حديث الناقد المتميز قصي صالح الدرويش عن فيلم المخرج الروسي ميخالكوف «حلاق سيبريا» يكتب «إن ميخالكوف كان من بين القلائل الذين صمدوا بنجاح أمام إغراءات التأثيرات السلبية للتمويل الفرنسي وذلك خلافاً لمخرجين كبار سقطوا في غوايتها (أرجو من القاريء أن يعيد قراءة هذا التعبير مرة أخرى لندرك المكانة الحقيقية التي يضطلع بها يوسف شاهين الآن) مثل اندريه واجدا وكيشيلوسكي والأخضر جامينا وحتى يوسف شاهين» . وهذا الناقد نفسه يكتب عن فيلم «الآخر» تحديداً في مقال مجاور للمقال السابق «للأسف الشديد تتضمن هذه الرؤيا لأمريكا قدراً كبيراً من التبسيط والسذاجة والخطأ أيضاً . والمشكلة أن هذه الصورة لا تنتقد أمريكا كما يمكن وربما كما يجب أن ينتقدها العالم الثالث عموماً . إنها صورة كاريكاتورية تقترب من العنصرية فلا يوجد شعب في العالم شرير بأكمله» .

ومع كل ذلك السقوط لأفلام يوسف شاهين الأخيرة تجد فنانين وفنانات بلغوا قمة المجد الفني كمحمود حميدة وليلى علوي يرتضون بأدوار هامشية في هذه الأفلام لمجرد أن الذي سيسندها لهم هو يوسف شاهين العالمي .. الخارجي .. المؤيد من الآخر .. بفرحة غامرة.

●●●

---

(١)قام الناقد جلال العشري في الأهرام بنقد الفيلم نقداً شديداً وبدون خجل حذر .

## العولمة الأمريكية

## بين الفرنسيين والإسلاميين

ويحسب للفيلم تعرضه للقضايا الكبرى مثل قضية العولمة خصوصاً إذا جاء الهجوم على العولمة من فرنسا ، وإن كان هذا ليس غريباً عن مواقف الغربيين أنفسهم من العولمة الأمريكية، والنموذج الفذ لهذا هو كتاب فخ العولمة للألمانيين هانس بيتر مارتين وهارلد شومان والذي يمثل نذيراً غريباً لما يمكن أن تسفر عنه سيادة الآليات والأنماط العولمية من تداعيات ونتائج مدمرة ، وأهمية ذلك أن دعاة العولمة عندنا يمارسون علينا إرهاباً فكرياً يجعل من مجرد تفكيرنا في الاعتراض على العولمة قرينة دامغة على اتسام تفكيرنا بالجهل والتخلف ومعاداة العلم والعقلانية والهروب من الواقع والعيش في الأوهام ، كل ذلك على أساس تلك الفرضية المسبقة التي تصادر حقنا في التفكير والتي تدعي أن العولمة قدر محتوم لا خيار لنا فيه .

ونحن الإسلاميين نرى أن العولمة هي تعاظم شيوع نمط الحياة المادي الغربي الاستهلاكي وتعاظم آليات فرضه سياسياً واقتصادياً وإعلامياً وعسكرياً بعد التداعيات العالمية التي نجمت عن انهيار الاتحاد السوفيتي وسقوط المعسكر الشرقي ، وعلى ذلك فإن العولمة تكتسب عالميتها من مدى اتساع قدرتها على فرض هذا النمط على الشعوب وليس على أساس كونها واقعاً فعلياً يحيط بالشعوب والبلدان ، وعلى الرغم من الأهمية البالغة لتحليل الاقتصاديين للمسألة فإن أخطر ما في الموضوع أنها تمثل تناقضاً تاماً في الرؤية مع المنظور الإسلامي للوجود . لأن المسألة في المنظور الإسلامي لا تقف عند حدود المكاسب والخسائر الاقتصادية ولكن في ذلك الإطار المادي الذي يريدون أسر البشرية داخله بحيث لا يشغلها فيه سوى الصراع اللاهث حول تحقيق الرغبات المادية التي تجدد على الدوام دون غاية أو هدف وما يتبع ذلك من سحق لكافة أنظمة القيم الأخلاقية والمعايير الفكرية والتصورات الأيديولوجية .

ومشكلة الأوربيين الذين يحاولون التصدي لتلك الآلية التي تهمش ثمانين في المائة من شعوبها لصالح العشرين في المائة المسيطرة ، إنهم يقفون على نفس الأرضية الفكرية المادية

التي تنطلق منهـا مفاهيم الـعولمة ويفتـقدون الإطار الأيديولوجي البـديل لذلك النسق الفكري البرجمـاتي النيتشاوي الذي تتمـحور فيه العولمة حـول قيم القوة والمنفعة واللذة . لأنه بافـتقاد الأيديولوجيات الإيمانيـة تفتقد القيم والمعايير الأخـلاقية التي ينطلقون منها في مهـاجمة شرور ليبرالية السوق الرأسمالية المتوحشة الأسس الفلسفية التي ترتكز عليها .

فإذا لم يكن الله موجوداً فكل شيء مباح . قالها دستويفسكي على لسان إيفان الملحد بطل روايته «الأخـوة كرامـازوف» وقالهـا نيتـشه أيضاً في نفـس الوقت منددأ بالعقـلانية المزعـومة لهـؤلاء الماديين الذين ينكرون الإيمان وينطلقـون على الرغم من ذلك من القيـم الأخلاقيـة في رؤيتهم للأمـور . فبسـقوط الإيمان لابد أن ينجح نيـتشه ووليم جـيمس فيلسـوف البراجمـاتية النفعيـة في النهاية ، ومادامت المسألة (مادة في مادة) فليـمض المتصارعون إلى تحقيـق أكبر قدر من الملذات على حلبة الكرة الأرضـية دون أدنى شعور بما يصـيب المنهزمين من فظائع وأهوال مهـما بلغ عددهم حـتى وإن كانوا ثمانين في المائة من الشـعوب الغربيـةوأكثر من ذلك كثـيراً بالنسبة للشعوب الأخرى .

ولذلك فأقـصى ما يسـتطيع الإشتراكـيون الأوروبيـون تحقيـقه هو ما يسـمى الآن بالطريق الثالث الذي يعمل هؤلاء الاشتراكيـون في اتجاهه ومن بينهم جوسبان رئيس الوزراء الفرنسي ومعـه توني بلير رئيس الوزراء البـريطاني ، إن آلية السـوق تفرض على الدول المؤمنـة بارتفاع معدلات النمـو الاقتصادي كـمؤشر للتقـدم الارتباط الوثيق بالرأسماليـة الليبرالية للاحـتفاظ بمواقع القوة داخل ميـزان القوى العالمي . ولكن الهزات الاقـتصادية العنيفة الـتي تعرضـت لها روسيـا ودول شرق آسيا والتـي باتت تهدد الدول الغربيـة ذاتها (وإن كانت أقل خطراً بالنسـبة للولايات المتحـدة الأمريكيـة نظراً لرصيدها الضـخم من الدولارات المتراكـمة نتيـجة تفوقـها الاقتصادي على امتداد عقود طويلة ــ وإن يكن هذا التـفوق الاقتصادي من حيث معدل النمو يتراجع الآن ـــ وكذلك لما تمتلكه على وجـه الخصوص من ثروات طـبيعـية) فـضلاً عن الآثار الاجتماعية الخطيرة الناجمة عن تلك الليبرالية المتـوحشة خصوصاً فيما يتعلق بالارتفاع الكبير

في معدلات البطالة في تلك الدول .

كل ذلك أدى إلى ضرورة تطعيم تلك الليبرالية ببعض القيم التقليدية ليسار الوسط أي أن الأمر لا يعدو كونه إعادة للتكيف الهيكلي داخل إطار الليبرالية ذاته من خلال تبني بعض قيم الاشتراكية الديمقراطية . وقليل من الوقت ربما يكشف لنا عما إذا كان الدافع إلى ذلك هو تبني دعاة هذا الطريق لبعض القيم الاشتراكية على وجه الحقيقة أم العمل على تملك أصوات الناخبين الذين أتوا إلى الحكم من خلالها .

ولكن هذا لا ينفي وجود أقلية من اليسار القديم (الماركسي) مازالت تعمل من أجل تبرير استمرار وجودها ، فإذا أدركنا أن الانتماء القديم ليوسف شاهين هو اليسار الماركسي استطعنا أن نكشف الكثير عن توجهات الفيلم والدوافع وراء الهجوم الشرس على العولمة الليبرالية الأمريكية .

إن ما تعانيه أوروبا الآن هو أزمة الهوية لأن توجهاتها الفلسفية الما بعد حداثية وما تحمله من مفاهيم الانقسام والتفتت وفقدان اليقين وعدم إمكانية المعرفة صنع لديها القناعة بفقدان نسقها الفلسفي العلماني «ذي الأغريقي الأصل» القدرة على منحها الإطار الأيديولوجي لتوجهها الحضاري بعد بلوغه مرحلة الإجهاد الكامل الذي تكشف عنه تلك الفسلفات الما بعد حداثيه التي تمثل ذروة ما يمكن هذا النسق إنتاجه من فلسفات في أوروبا ولا بد من الإشارة هنا إلى أن فرنساكانت القاعدة التي انطلق منها أهم فلاسفة ما بعد الحداثة من أمثال دريدا وفوكو ولاكان وليتار . ولقد دللوا على أن العلم هو أحد الأنسقة الأسطورية وأن تفكيك اللغة العلمية يفضي إلى اكتشافنا أن ليس ثمة معايير للموضوعية وأشار فوكو إلى أن العلم غالباً ما يكون محكوماً بأبنية السلطة والبيروقراطية والدولة وأن الاستخدامات السياسية والاقتصادية للعلم أضعفت حيادية العلم ، ومن هنا تبدأ الدعوات في أوروبا إلى الحديث عن دور الكنيسة في تقديم البديل الأيديولوجي الحضاري لصياغة مستقبلها في مواجهة هذا المأزق مثال ذلك ما يدعو إليه الأب كفينباخ (الرئيس الأعلى لهيئة اليسوعيين) عن ضرورة العودة إلى البعد

الروحي حيث يرى أن مجموعة الكنائس المسيحية وخاصة الكنائس الكاثوليكية التابعة للفاتيكان والكنائس الأرثوذكسية في أوربا الشرقية تمتلك تراثاً روحياً مشتركاً في الأساس يستطيع أن يقف سداً منيعاً في وجه الطريق الذي بدأ برفع شعار العلمانية والذي انتهى إلى سيادة التكنولوجيا على القيم الإنسانية والعلاقات الاجتماعية حتى اندلاع الحروب الأوروبية وانتشارها إلى مستوى عالمي .

ونحن في الحقيقة نتمنى لهم ذلك ولكن الواقع التاريخي يؤكد لنا أن الضعف في البعد العقلاني للكنيسة المسيحية يتسبب في إصابتها بالهزيمة دائماً في أي صراع لها مع العلمانية .

●●●

## الخطر الحقيقي للإسلام على الغرب
## هو خطر أيديولوجي

إن الحديث عن الخطر الإسلامي على الغرب ليس مجرد شعار يرفعه كبار السياسيين هناك من أمثال الرئيس الأمريكي السابق ريتشارد نيكسون أو مارجريت تاتشر رئيسة وزراء بريطانيا السابقة وإنما هو حديث قائم لدى رجال العلم والفكر والأمن القومي لديهم من أمثال فوكوياما وهنتجتون وجرهام فوللر وبرجينسكي .

وهذا الخطر لا يتمثل فقط في تصاعد الصدامات بين الآلية العسكرية الأمريكية والقوى الإسلامية الراديكالية على حد تعبير السياسيين الغربيين وإنما يتمثل بوجه خاص في قدرة الإسلام الأيديولوجية على اجتذاب العقول المفكرة الغربية لأن التصور الإسلامي الذي يتناقض تماماً مع كل الأسس والغايات العلمانية التي تنطلق منها الأفكار البراجماتية والما بعد حداثية الموجهة للعولمة الأمريكية هو التصور الذي يمتلك الإجابة على الأسئلة المصيرية الباعثة على القلق الإنساني وهو الذي يمتلك المنظومة الرسالية القادرة على استنهاض شعوب العالم الفقيرة والمستضعفة وإنقاذها من مظالم العولمة بل وإنقاذ الطبقات الفقيرة والمستضعفة في بلاد الغرب الأمريكي ذاته . وفوكوياما نفسه عند حديثه عن نهاية التاريخ المتمثلة في الليبرالية

الأمريكية يعترف في كتابه المسمى بذلك على قدرة الإسلام الأيديولوجية على المواجهة والتحدي بالرغم من ذهابه إلى سقوط الأيديولوجيات الغربية .

ويذهب روبرت كابلان الخبير الأمريكي بشئون العالم الثالث إلى أن «الإسلام سيكون أكثر جاذبية بسبب تأييده المطلق للمقهورين والمظلومين فهذا الدين المطرد الانتشار على المستوى العالمي هو الديانة الوحيدة المستعدة للمنازلة والكفاح»[1] .

إذا فالإسلام لا يمثل خطراً خارجياً فقط على الغرب وإنما يمثل أيضاً خطراً داخلياً أيضاً بقدرته على اجتذاب العقول المفكرة والطبقات المستغلة داخل الغرب ذاته أي أنه يملك القدرة على الغزو من الداخل ولذلك فنحن لا نبالغ إذا قلنا : أن العالم يشهد الآن ومستقبلاً استقطاباً شديداً بين المنظومة الأمريكية التي تتمحور حول المنفعة والإلهاء الحسي من خلال الاستهلاك واللذة والأيديولوجية الإسلامية الإيمانية التي تستوعب الأبعاد الروحية والمادية للبشرية وتعمل على عدالة استعمار الدنيا في سبيل تحقيق المثوبة الإلهية في الآخرة .

وفي هذا السياق تأتي الحرب التي لا هوادة فيها على الإسلاميين النشيطين في الدعوة إلى تبني النموذج الإسلامي في الحياة . والخبرة الأمريكية تقبل أن تتسامح كثيراً في تلقي أشد اللعنات مادام من يفعل ذلك يقوم في نفس الوقت بتقديم خصومهم الإسلاميين إلى شعوب العالم الغربي بالذات كمسوخ بشرية زاحفة من المستنقعات من أجل إبادة المجتمعات الغربية كما فعل يوسف شاهين في «الآخر» .

ففي واحد من أكثر مشاهد الفيلم ابتذالاً يقول أمير أحد الجماعات الإسلامية وهو في حالة هوس جنسي لما رآه بعين خياله عبر شاشة الإنترنت من عاهرات باريس الفاتنات :

«أول ماحمسك الحكم حاحتل باريس وطهرها من نسوانها»

والمشكلة هنا ليست ما تحمله هذه المقولة من تناقض ولكن في ذلك التصور الزائف عن دوافع الإسلاميين وأهدافهم نحو المجتمعات الغربية ذلك التصور الذي يعمل على تعبئة

---

(١) نقلاً عن هانس بيتر مارتين وهارالد شومان : فخ العولمة .

الشعور العام الغربي ضد الإسلاميين (وفي الحقيقة الإسلام نفسه) لأنها ترسخ ذلك الاعتقاد الذي تم تكريسه في السنوات الأخيرة والذاهب إلى أن غزو المسلمين للمجتمعات الغربية من أجل إبادتها جزء لا يتجزأ من معتقداتهم .

والحقيقة التي يقررها الواقع أن الإسلاميين ليس لديهم مشاكل خاصة مع المجتمعات الغربية على وجه التحديد بل قد تكون هذه المجتمعات هي خير المجتمعات التي يتعايشون معها على وجه الأرض . ولكن يوسف شاهين أراد أن يقدم الإسلاميين في أفلامه الأخيرة كبش فداء مدفوع الثمن ملايين من الدولارات للعلاقة الخاصة غير الشرعية بينه وبين الغرب .

●●●

## من هم الإسلاميون
## وما هي الحركات الإسلامية

نستطيع أن نقول أن الفارق الأساسي بين الإسلاميين والمسلمين التقليديين المحيطين بهم هوفي تيقظ الأولين للمعنى الإيماني الذي تقتضيه كلمة التوحيد «لا إله إلا الله ، محمد رسول الله» وهو جعل المرجعية الإسلامية فقط هي المرجعية الحاكمة لهم في تصوراتهم وقيمهم وسلوكهم دون اعتبار لما هو سائد من المفاهيم والقيم والأفكار والقوانين التي ينساق لها الآخرون .

ويدخل في هؤلاء الإسلاميين فئات لا حصر لها من المجتمع بما فيهم الكثيرين من رجال الدولة نفسها ولكن بسبب تيقظهم هذا فهم كيان مختلف عن كل الوجود البشري الذي يحيط بهم . هذه هي الحقيقة التي يجب أن نواجهها لفهم من هم الإسلاميون .

فإذا كان العالم ينقسم إلى قلة من الروحانيين المنعزلين عن أمور الدنيا ، وكثرة غالبة من العلمانيين الدنيويين الذين يجعلون من خبراتهم العقلية عن المصلحة المادية المحك الوحيد للحكم على الأمور في هذه الحياة ، فالإسلاميون هم الذين يريدون استيعاب الأبعاد الروحية والمادية للإنسان معاً داخل وعاء الإسلام فهم قوم يعيشون على الواقع الأرضي ويتآلفون معه

بروح تحلِّق في السماء .. إنهم يعون جيداً السنن الأرضية التي يتعاملون معها إنهم الذين يريدون أن يحكموا الدنيا بمنهج السماء .

وداخل هذا الإطار الذي يحدد من هم الإسلاميون نستطيع أن نحدد الإطار الذي تتميز به الحركة الإسلامية من بينهم فيدخل في إطار الحركة الإسلامية كل الإسلاميين الذين يستهدف نشاطهم في الأساس إقامة الدولة الإسلامية على الواقع المعاصر .

فالنطاق الأول (نطاق الإسلاميين) يتسع للحركة الإسلامية ذات النشاط السياسي المباشر ولغيرها من الإسلاميين الذين لا يستهدف نشاطهم في الأساس إقامة الدولة الإسلامية وإن كان لنشاطهم هذا تأثير غير مباشر على الواقع السياسي بوجه عام ، وأما النطاق الثاني فيشمل النشيطين منهم على المستوى السياسي فقط .

والحركات الإسلامية هي وليدة الالتزام الإيجابي بالإسلام في الأساس وقبل أي شيء آخر ومن الطبيعي أن يرتبط تضخم ذلك التجسيد الثائر وذلك الالتزام الإيجابي بمدى ما يتعرض له الإسلام من هجوم أو أخطار . أما تحديد المسارات التي تتجه إليها هذه الحركات فإنه يرجع إلى عملية التطور الفكري الناشئ عن تفاعل ذلك الالتزام مع الظروف المحيطة به . ويقع التحليل الغربي في خطأ تفسير هذه الحركات بإرجاعها قسراً إلى الارتباط برد فعل اجتماعي على الضغوط الاقتصادية أو النظر إليها كملتجأ ثقافي لإثبات الهوية في مواجهة استبداد سياسي مرحلي ، وبذلك لا يدرك مدى أصالة هذه الحركات وعمق تأثيرها على الجماهير .

ودعوة (لا إله إلا الله) تحوي مضمونين أساسيين هما : إفراد العبودية لله وتحرير الإنسان من أي سلطة تحول بين الإنسان وبين إقراره لهذه العبودية أو إنكارها فالآية «لا إكراه في الدين» لا تعني فقط رفض الإسلام إكراه الناس على الإيمان بوحدانية الخالق ولكنها تعني أيضاً رفض الإسلام لأي سلطة تحول بين الإنسان وبين حريته في إقرار هذه العبودية أو إنكارها .

وحيث أن الإسلام دعوة للعالمين فإن الهدف الذي يحكم علاقته بالآخر هو إبلاغ دعوته

إلى الناس وفي إطار هذا الهدف تأتي المنظومة الإسلامية التي تحدد علاقة المجتمع المسلم بغير المسلم في أشد صورها أصولية من خلال مراحلها الثلاث :

ـ التخلية بين المسلمين وبين الناس في دعوتهم إلى الإسلام .

ـ الجزية .

ـ الحرب .

فهل يحتم المضمون العقائدي للإسلام المواجهة مع الغرب ؟

السؤال هنا ينطوي على فرضية خاطئة مؤداها أننا نبحث عن العلاقة بين مضمون ثابت على واقع ثابت فلا شك أن المضمون العقائدي للإسلام مضمون ثابت أما الغرب فلا يحمل مضموناً عقائدياً ثابتاً (بل قد يفاجأ البعض أن المضمون الجغرافي لكلمة الغرب لم يتبلور أولاً إلا مع بدايات القرن التاسع عشر) فغرب قبل النهضة ليس هو نفسه غرب ما بعد النهضة كما أن غرب ما بعد النهضة في حالة تشكل مستمر تصرف عنه صفة الثبات .

ولذا فلكي يكون سؤالنا محدداً وغائياً فلابد من البحث عن مضامين البنية الفكرية والسياسية للغرب الآن ، لأن الحديث عن الغرب على كونه الغرب المسيحي يعني أننا مغيبون عن الواقع وندفع بالإسلام إلى الاعتراك مع ما يجهل فما زال الغرب في حالة تشكل داخل الإطار العلماني منذ عصر النهضة وهو الآن في مرحلة انتقال من المرحلة الحداثية التي تمثلت كانعتاق من الرؤى الدينية والمذاهب الفلسفية التأملية (أي التمرد على كل المذاهب التي تضع تصورات كلية للعالم سواء كانت دينية أو غير دينية) إلى المرحلة ما بعد الحداثة التي لا تتمرد فقط على كل المذاهب الدينية والفلسفية ولكنها تحمل القناعة بعدم إمكانية المعرفة وعدم جدوى البحث عن الحقيقة وتعمل على تفكيك منظومة الفكر الغربي العلماني نفسه .

إذا نحن لسنا أمام غرب مسيحي ولسنا أمام غرب ملحد يكبر ويعاند في إلحاده إنما نحن أمام غرب افتقد اليقين ويحيا في سيولة فكرية ومنظومة تتفكك في الوقت الذي يطبق فيه داخل دوله نظم ديمقراطية تهيء مناخاً من الحرية للدعوة الإسلامية لا تظفر بمثلها في ظل

الأنظمة الاستبدادية التي تحكم أوطانها .

إلى هذا الحد من الحديث عن المضامين الفكرية والسياسية في منظومة الحضارة الغربية الراهنة من الممكن القول أن المضمون العقائدي للإسلام لا يحتم المواجهة مع الغرب بل على العكس من ذلك فقد يجد الإسلام ازدهاراً في الغرب ذاته (خصوصاً في أمريكا الأكثر انفتاحاً مع الأقليات) لا يجده في أي مكان آخر في العالم حتى في بلاده نفسها .

ففضلاً عن حرية الدعوة فإن الغرب الذي يتفكك مضمونه الفكري وينتقل إلى المرحلة الما بعد حداثية التي تتجه نحو انعدام اليقين واللاجدوى وانقسام الذات والتفتت وما يعبر عنه ذلك من بلوغ الفكر العلماني لمرحلة الإعياء التام الأمر الذي يفجر القلق المصيري في النفوس الغربية ذاتها ويدفعها لالتماس الحقائق المصيرية من الرؤى البديلة في الوقت نفسه التي تنفرد فيه العقيدة الإسلامية بامتلاك القدرة على تقديم الإجابات المقنعة لتلك العقول وذلك لو استطعنا أن نقدم الإسلام لها بالطريقة الواعية التي تتناسب مع تقدم العصر .

فليست المسألة كما ذهب جراهام فوللر (في كتابه الإسلام والغرب) إلى أنه «بالإمكان في ضوء الشروط الخالصة في فقه الإلهيات أن نجد في الإسلام أساساً نظرياً يبرر قيام حالة توتر دائمة مع العالم غير المسلم ، لأن شكل المواجهة لا تتعلق بالمضمون العقائدي للإسلام (الذي يسميه (فقه الإلهيات) ولكن بمدى ما يمثله الغير من إعاقة لبلوغ الدعوة .

وفي بعض المراحل كان التقارب الفكري بين العقلانية الإسلامية والعقلانية الغربية أشد منه بين العقلانية الإسلامية والمنظومة الفكرية للحضارات الأخرى الوثنية فكلاهما يخلو من الرؤى الكهنوتية في تصور الكون والتأثيرات الحضارية المتبادلة قائمة على امتداد التاريخ . وقد غدا من الحقائق التاريخية أن الحضارة العربية الإسلامية في فجر نهضتها كانت تترجم عطاءاتها الفكرية والعلمية إلى الغرب في فجر نهضته كمعطيات علمانية في مواجهة الكهنوت الديني الذي كان مسيطراً على الغرب في ذلك الوقت .

وعلى ذلك فإن الحديث عن التقارب الإسلامي الصيني في مواجهة الغرب لا يقوم على تقارب المضامين العقائدية والحضارية بين الإسلام والكنفوشية ، بل على أن «الصلة الكونفوشية الإسلامية وسيلة لمواجهة القوة الغربية» كما يقول صامويل هنتجتون نفسه الذي

تحدث طويلاً عن هذه العلاقة في كتابه صدام الحضارات .

وهنا يأتي الحديث عن دوافع المواجهة بين الإسلام والغرب لأنه بانتقال مركز الثقل الغربي إلى الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية دفعت البراجماتية الأمريكية الليبرالية المتأخرة إلى أقصى مراحل التوحش والاستغلال البراجماتية التي لا تؤمن بصحة الأشياء إلا بمدى ما تحققه من المنفعة العملية ، وقدمت الإلهاء الحسي المتواصل بديلاً عن البحث الفلسفي . وبذلك تم تكريس الوعي الغربي في اللهاث وراء رغبات تتجدد على الدوام ولا يمكن تلبيتها أبداً ولأن البراجماتية تعني إحلال المصالح الخاصة محل المباديء والقيم فإنها صنعت بذلك مجتمع النخب العالمية . الذي يعني تحالف النخب المسيطرة سياسياً واقتصادياً على شعوب العالم وتغدو العولمة الراهنة تبشيراً زائفاً بتعميم نموذج الاستهلاك الغربي لدى شعوب العالم الفقيرة ، ولما كانت موارد العالم أجمع لا تكفي لتلبية تعميم ذلك النموذج فإن لهاث تلك الشعوب يؤول في النهاية إلى طاقة دفع لتغذية النخب البراجماتية المسيطرة على العالم وهو الأمر الذي يعني أن النخب السلطوية في الغرب الأمريكي تعمل على مساندة النخب الحاكمة والاقتصادية المسيطرة على حساب الشعوب في دول العالم ، فهي تساند النظم الأكثر استبداداً كما تمارس ضغوطها من خلال الجات والبنك الدولي وصندوق النقد في فرض سياسات لا تفعل شيئاً سوى أنها تفتح الباب لتعاظم غنى الأغنياء وازدياد الفقراء فقراً كل ذلك يصنع القناعة لدى شعوب العالم الثالث ومنها الشعوب المسلمة أن الغرب مسئول عن قهرهم السياسي ومعاناتهم الاقتصادية ولأن الإسلام في ذاته يمثل أيديولوجية استنهاضية للفقراء والمستضعفين في الأرض فإن تلك الممارسات الغربية تدفع الأمور في اتجاه الصدام الحتمي .

من ناحية أخرى فإن تبني الغرب وأمريكا على الخصوص لإسرائيل دفع المسلمين إلى النظر إلى أمريكا كعدو مباشر يسيطر على جزء من أراضيهم هذا بخلاف التدخلات الاستفزازية الأمريكية في دول إسلامية عدة كل ذلك عزز الاعتقاد لدى المسلمين أن الولايات المتحدة الأمريكية تكن عداءً خاصاً للإسلام .

وعلى الرغم من وقع بعض الصدامات بين بعض الدول الإسلامية وأمريكا فإن الذي يقف

في خط المواجهة الأساسي بين الإسلام والغرب الأمريكي ليس تلك الدول وإنما الحركات الإسلامية التي تنتشر على امتداد العالم الإسلامي بل والعالم أجمع .

●●●

## موقف الإسلام من الآخر

قديكون الآخر هو الجحيم[1] لدى الغرب .. هو النقيض الذي لا يحيا الإنسان كينونته إلا بإبادته مثلما فعل الآريون الرومان مع قرطاجنة منافسة روما فلم يكتفوا بهزيمتها ولكن أبادوا أهلها الساميين وأحرقوا أرضها حتى لا تصلح للإنبات مرة أخرى ، وهذا هو الأصل التاريخي وراء صراخ الشاعر أمل دنقل في قصيدته الشهيرة (كلمات سبارتكوس الأخيرة) :

قرطاجة بالنيران تحترق .

قرطاجة كانت ضمير الشمس قد تعلمت معنى الركوع .

وقبل هذا أوصى أرسطو تلميذه الإسكندر الأكبر أن ينشر الحضارة الإغريقية على باقي الشعوب ولو قتل نصفها (تلك كانت العولمة الأرسطية!!) أو مثلما فعل الصليبيون في بيت المقدس عندما قتلوا كل أهلها المسلمين واليهود على السواء حتى غاصت الجياد حتى ركبها في الدم(على حد تعبير المؤرخين الغربيين أنفسهم) أومثلما فعل المتطهرون البروستانتيون في أمريكا (الأرض الموعودة كما اعتقدوا) الذين جعلوا من إبادة أهلها عملهم التطهري المقدس . أو مثلما فعل تجار الرقيق الغربيين عندما كان يموت بين أيديهم تسعة وتسعون من الزنوج في مقابل كل زنجي يتاجرون فيه .

إن الآخر لدينا نحن المسلمين ليس انتماء لدين أو جنس أو حضارة مغايرة فكل الناس لآدم وآدم من تراب و«الناس سواسيه كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى» وكما جاء في الآية الكريمة ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ كل بني آدم لا فرق بين مسلم وسواه وإنما في الآخر لدينا هو حالة يحكمنا في العلاقة بها قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾ .

وكل ما نهدفه تجاهها هو هدايتها وكما يقول الرسول ﷺ : «لأن يهدي الله بك رجلاً خير من الأرض وما عليها» ، و«لأن يهدي الله بك رجلاً خير من حمر النعم» . ولجوء

---

(١) إشارة إلى مسرحية سارتر (الجحيم) .

المسلمين إلى القـوة لا يكون إلا عندما يكون هو سبـيلهم الوحيـد لإزالة العوائق التي يضعـها الطواغيت للحيلولة بينهم وبين دعوة الناس إلى الهـداية أو عندما يعمل هؤلاء الطواغيت على إكراههم هم أنـفسهم على ترك دينهـم وكل ذلك في حدود الاستطاعـة ووفق شروط قـصوى تجعل من استخـدام القوة هو الحل الوحيد للخروج من توابيت الاستعـباد الأرضية وليس الحل المفضي إلى ما هو أسوأ.

ولكن يوسف شاهين يعمل في أفلامه الأخيـرة على ترويج تلك الصورة المشاعة عن العداء الإسلامي الحـتمي للغرب ومن ثم تغذيـة العداء الحضاري له وذلك من خـلال ربط كل صور التدين الإسـلامي بالإرهاب أو الرجعيـة في تلك الأفلام لأنه في إطار مـا يتم ترويجه الآن عن نظرية صدام الحـضارات لهنتـجتون فـإن ما يفعله يوسف شـاهين من عولمة للصـورة الإرهابية المزيفة للمتدين الإسلامي لا يصيب الإسلاميين فـقط بالضرر البالغ وإنما يصيب الإسلام نفسه والحضارة العـربية الإسلامية بأقصى الضـرر وهو الأمر الذي يتناقض مع سياسة الدولة نفـسها التي تنبهت لضـرورة التصدي لما يروج عن صـدام الحضارات لما له من آثـار بالغة في اصطناع علاقات عدائية بين الدول الإسلامية والأمم الأخرى وعلى رأسها الغرب .

ويقول الدكتور عمرو موسى في هذا الصدد في حـديث له أمام مجلس العلاقات الخارجية المصري :

إن هذا الموضوع مـثير ليس فـقط من حيث التنظيـر أو من حيث غذاء للتـفكير **Food for thought** أو أن يشكل مادة مفضلة لـعمليات تصارع الأفكار **Brain Storming** فالمسألة وإن لم تستبعـد ذلك فهي أوسع وأخطر وتدخـل في اللحم الحي للسيـاسة العـالمية ومجـراها في العقود القادمـة . وهل طرح ليشكل مجالاً للعمل الدولي الذي يستهـدف تخويف الحضارات الأخرى عبر إيهامها وربما إخضـاعها وهي تعلم أنها منذ البدايةفي موقف دفاعي **On the Defensive** ولتكون النهاية المتوقعة هي تراجع الحضارات الأخرى وتقوقعها وربما إعادة النظر من ابنائه في فحـوى حضارتهم وثقـافتهم ومعناها وتحلـيل وضعهم بأنهم خاسـرون إلا إذا أخذوا بأسباب الحـضارة السائدة وأفكارها وممارسـاتها وتبنوا منطلقاتها وأهدافـها . أم أن هذا الطرح المقصود به خلق عداء تحتاجه الثقافة السائدة حتى تبلور أهدافها وتشرع أسلحتها . وهنا أقول :

نعم إن النظرية بها بعض الصحة فاختلاف الحضارات قائم وصراعها محتمل ولكن بقدر ما أن تكاملها وتعايشها ممكن والخيار خيارنا جميعاً نحن ابناء الحضارات المختلفة إما أن ندخل في صراع يعلم الله مداه ومنتهاه أو أن نعمل على تطوير قماشمة فكرية واسعة تسع الجميع لتبني عالماً متفاهماً من منطلق الوحدة من خلال التنوع **Unity in Diversity** [1] وعلى الرغم من هذا التناقض بين الموقف الشاهيني وموقف الدولة من صدام الحضارات فإن التليفزيون المصري يدعم (الآخر) الشاهيني بمليونين من الجنيهات وما يقدر بقيمتهما من إعلانات عن الفيلم تكاد من كثرة تكرارها أن تدفع المشاهد قسراً عنه إلى مشاهدة لكي يتخلص من هذا الإزعاج .

●●●

## • العولمة الأمريكية والعولمة الفرنسية •

## الفرنسيون بين الحقيقة والادعاء

أياً كانت توجهات السلطة التي تحكم فرنسا فإن فرنسا إحدى الدول الكبرى التي تدور في فلك العولمة وتشارك بقوة جيوشها فيما يسمى النظام العالمي الجديد وحتى الطريق الثالث الذي يشكل جوسبان رئيس الوزراء الفرنسي أحد رواده لا يخرج عن الدوران في فلك السوق الليبرالية وإنما يحاول تطعيمها ببعض المنجزات الاجتماعية ليسار الوسط .

ولكن الاستثناء الوحيد الذي حاولت فرنسا إيجاده داخل اتفاقيات الجات (إحدى أهم آليات العولمة) هو الاستثناء الثقافي لحماية منتجاتها الثقافية . ففرنسا لا تستطيع أن تنسى بسهولة أنها ذات ثقافة مميزة ، وأن السينما على وجه الخصوص اختراع فرنسي سبقت به هوليود بسنوات .

فيري الفرنسيون أن العولمة الثقافية هي الصيغة المهذبة للأمركة وإنها تشكل جميع أنماط السلوك فضلاً عن السلع والمنتجات الإعلامية نفسها . وحسب إحصائية جرت أخيراً تبين أن ما يزيد عن ٦٠٪ من دخول صناديق التذاكر في دور السينما بفرنسا مصدرها الأفلام الأمريكية ولولا أن السلطات الفرنسية فرضت قانوناً ألزمت به قنوات التليفزيون الفرنسي أن تعرض ما نسبته ستون في المائة من البرامج المنتجة أوربياً لسيطرت البرامج الأمريكية على

(١) أخبار اليوم عد ١٧ يونيه .

التليفزيون الفرنسي .

لقد شاهدت فيلماً فرنسياً رائعاً عن طفل غير شرعي تخلى عنه أبوه وتعذبه أمه وتحبسه داخل دولاب لتنطلق في علاقاتها الخاصة في أجازتها الأسبوعية وتكتشف الشرطة فجأة وجود الطفل محبوساً داخل الدولاب ومصاباً إصابة بالغة في يده عندما تقتحم الشقة إثر بلاغ السكان بتسرب الماء من جدرانها وينتقل الطفل إلى مؤسسة للرعاية ثم إلى أسرة مستضيفة بينما تواجه الأم إجراءات صارمة في السجن وعلى الرغم من كل ما حدث تفضل التنازل عن ابنها عن إعاقتها عن الإنطلاق في علاقاتها الخاصة .

ويشرح المخرج شبكة العلاقات المعقدة التي تنشأ بين الطفل وبين من يلتقي بهم في الدوائر التي ينتقل إليها وفي أثناء ذلك يتعلق عاطفياً بأحد عمال الطلاء الذين يصادف تواجدهم في مؤسسة الرعاية ويبدو الأمر غريباً أول الأمربالنسبة لذلك العامل الذي لم ينجب لعدم رغبته في وجود أطفال بحياته ثم لا يلبث الأمر أن يتطور إلى الارتباط العاطفي بين الطفل وهذا العامل الذي يقوى لديه العزم أن يطلب من المؤسسة الإذن له برعايته للطفل لكنه يواجه بالإجراءات البيروقراطية التي يستهلك الطفل في إثنائها ، مضت مدة مشاهدتي للفيلم ثانية أو خمس ثواني على الأكثر بلا مبالغة ولا أدري كم استغرق من الوقت حقيقةً .

وبالمناسبة فهذا الفيلم في عمومه يمثل نموذجاً للفيلم الإسلامي المنشود . فإذا لم يكن هذا فناً إسلامياً فما هو الفن الإسلامي إذن ؟

هذا نموذج من السينما الفرنسية والثقافة الفرنسية التي يريدون الدفاع عنها في مواجهة السينما والثقافة الأمريكية سينما الجنس والعنف والدم وتقديس المال واللذة والأفكار المعلبة والمشاعر الملفقة والتوجهات المغرضة وتنفق الحكومة الفرنسية ما يزيد على مائتي مليون جنيه استرليني سنوياً لدعم السينما الفرنسية (وواضح أن بعض المصريين لهم نصيب كبير في هذا الدعم) . وفي سياق المواجهة الثقافية بين فرنسا وأمريكا شن أحد المسئولين الفرنسيين خلال مؤتمر لليونسكو انعقد في المكسيك هجوماً شديداً على تلك الدول «التي لا تملك اليوم منهجا أخلاقياً سوى الربح فضلاً عن أنها تحاول أن تفرض ثقافة شاملة واحدة على العالم أجمع» وأضاف : «إن هذا هو شكل من أشكال الإمبريالية المالية والفكرية لا يحتل الأراضي بل يصادر على الضمائر ومناهج التفكير وطرق العيش» .

ولكن لابد أن لا ننسى أن ذلك يأتي في سياق المنافسة بين الثقافة الفرانكفونية والثقافة الإنجلوسكسونية فالصراع يدور حول دائرة نفوذ سياسي وهذا ما دعى الرئيس ميتران والدول

الناطقة بالفرنسية إلى مساعدة فرنسا في الدفاع عن لغتها وثقافتها ضد الإمبريالية الأمريكية حتى نجح في الحصول على موافقة الدول الفرانكفونية وعددها ٤٦ دولة في دعم فرنسا في الحصول على استثناء ثقافي أدرج في نصوص الاتفاقيات الدولية الخاصة بحرية التجارة يطال المنتجات الإعلامية التي تشمل السينما والتليفزيون والفيديو .

حسناً ، فأنا شخصياً أحترم الثقافة الفرنسية وأقدر خصوصيتها وأعشق أدب فيكتور هوجو ولا مارتين وأراجون وأقدر فكر جان جاك روسو وسارتر وجارودي ولدي شعور خاص بالرغبة في العيش فيها مرحلة من حياتي ولكن الثقافة الفرنسية شيء وعلاقاتها بالشعوب الأخرى شيء آخر ، قد ينعم الشعب الفرنسي بما يشيع في الأدب والفكر الفرنسي من إنسانية وبما أطلقته الثورة الفرنسية من مباديء (مباديء حقوق الإنسان) أما الشعوب الأخرى فيبدو أنها تدفع ثمن ذلك فالثورة الفرنسية التي كانت تعلن أنها تغزو العالم من أجل تطبيق مبادئها الإنسانية على الشعوب لم تكن تفعل شيئاً في الدول التي تغزوها سوى السلب والنهب والدمار حتى في شعوب أوروبا ذاتها كوقود لاستمرار الثورة . والشعب المصري دفع أكثر من ثلاثين ألفاً من الشهداء ثمناً لأكذوبة تخليص قوات الثورة الفرنسية له من جلاديه المماليك وإذا علمنا أن عدد الشعب المصري حينذاك كان حوالي المليونين أدركنا أن نسبة هؤلاء الشهداء لتعداد السكان أكبر من نسب شهدائنا في حروبنا الأربعة مع إسرائيل إلى متوسط تعداد سكاننا في هذه المرحلة .

وفرنسا هذه هي التي قتلت مليوناً ونصفاً من الشهداء في الجزائر وهي التي تترصد الإسلاميين هناك ولديها الاستعداد أن تدفع أي ثمن (أو بوجه أدق تفعل أي شيء) للحيلولة دون تقدمهم هناك وأثارت المشاكل مع أمريكا نفسها التي أبدت استعدادها للتعامل مع الإسلاميين عندما نجحوا في الانتخابات كأمر واقع بينما تنكرت فرنسا عند ذلك لكل المباديء الديمقراطية وحسمت الواقع الجزائري لصالحها في النهاية مستخدمة في ذلك كافة الطرق . وهي التي كان لها النصيب الكبير في تزويد جيش صدام حسين بالتكنولوجيا المتقدمة من أجل تدمير الثورة الإسلامية الناهضة في إيران ثم كانت الشريك الأكبر لأمريكا في تدمير العراق نفسه بعد ذلك .

أقول ليست المسألة مسألة أمريكا أو فرنسا ولكن مسألة قيم نفعية نيتشوية سائدة استطاعت أن تحطم كل الأيديولوجيات والقيم العالمية ولا يجابهها الآن سوى الأيديولوجية الإسلامية التي يخلص لها الإسلاميون بوجه خاص ومن ثم كان من الضروري في حومة هذا الصراع عولمة الإستعداء لهم من خلال الفن وهذا هو الدور الذي يقوم به يوسف شاهين .

# ابن رشد .. ودعاة العلمانية

• د. محمد عمارة •

## ورقة الدكتور محمد عمارة

لقد أرادت النهضة الغربية الحديثة ــ بالوضعية .. والعلمانية ــ وعقلانية التنوير ــ اللادينية ــ إقامة قطيعة معرفية مع اللاهوت النصراني ، وحذف «جملته المعترضة» من سياق تطورها الحضاري ، لتأسيس نهضتها الحديثة على تراثها الإغريقي ، فقدمت لذلك نظرية الحقيقتين :

(أ) العقلية العلمية الوضعية .. التي تؤسس عليها النهضة .

(ب) والدينية التي لا تخضع لمناهج العلم ، ولا ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية .

لقد نسبوا القول بالحقيقتين إلى ابن رشد .. وسمى فريق من هذه الدعوة أنفسهم «بالرشديين» ، ولقد كانوا ــ في الحقيقة منطلقين من الأرسطية ــ كما رأوها في شروح ابن رشد في إبداعه الخاص . . ومن هنا جاءت جناية النظرية الجزئية ، وحيدة الجانب ، لهؤلاء الذين لم يروا من ابن رشد سوى الشروح على أعمال فيلسوف اليونان .

وإذا كان فرح أنطون ــ وهو طليعة العرب الذين نقلوا هذه النظرة المغلوطة إلى لغتنا العربية ــ إنما صنع ذلك ، وهو يؤسس ــ مع مجموعة المثقفين الموارنة الذين سعوا ــ تحت مظلة السلطة الاستعمارية في بلادنا ــ إلى إحلال النموذج الغربي في النهضة والتقدم ــ النموذج الوضعي العلماني ــ محل النموذج الإسلامي الجامع ، بشمولية منهاجه ، بين الدين وسائر ميادين العمران الدنيوي ــ فسعى إلى الاحتماء بفيلسوف مسلم ، وهو يقدم الخيار الحضاري اللا إسلامي إلى الأمة المسلمة .. فإن خلفاء فرح أنطون ــ الذين تجاوزوا «وضعيته المنطقية» التي جاورت بين «الدين» و«العلم» مع الفصل بينهما ــ إلى «الوضعية المادية» التي تتجاوز «الدين» بتأويله ، فتخضعه للعلم والعقل ــ إخضاع إلغاء ، وليس وقوفاً عند الفحص والنظر والفقه ــ هؤلاء الخلفاء يصنعون اليوم .. في مواجهة تعاظم ظاهرة الإحياء الإسلامي ــ ذات الصنيع مع ابن رشد .. صنيع الاستدعاء القسري لفيلسوف قرطبة ، لجعله «الساتر» الذي يتحصنون به ، وهم يحاولون إقامة قطيعة معرفية مع الإسلام ، وذلك بإحلال التنوير

الغربي ــ والعلمانية الغربية اللادينية ــ محل الوحي والغيب والشريعة ، عزلاً للسماء عن الأرض ، وإحلالاً «للدين الطبيعي» محل الدين السماوي ، واستبدالاً عاماً وكاملاً «للنسبي» «بالمطلق» و«للعقل» «بالنقل» و«للسلطة البشرية» «بالسيادة الشرعية» ــ بحسبان هذه الثنائيات في الإسلام ، كما هي في الفكر الغربي ، من «المتقابلات .. المتناقضات»..

ولقد سلكوا إلى ذلك أبواباً عدة ، في مقدمتها ، ومن أهمها باب التزييف لمذهب ابن رشد في التأويل ! .. حتى لقد صوروا دعوتهم إلى إحياء فلسفة ابن رشد : دعوة إلى تبني الخيار الغربي العلماني في التقدم والنهوض : دون موارية أو تأويل ! ــ الأمر الذي جعلنا نختار .. في الحديث عن ابن رشد المفكر ــ تحديد موقعه الفكري بين خياري النهضة : الغربي .. والإسلامي ، وتحرير حقيقة مذهبه في التأويل ، تبياناً لحقيقة مكانه من مذاهب الحكمة وتيارات الإصلاح .

●●●

## • الدعــــوى •

يقول أصحاب هذه الدعوى ــ «الجديدة ــ القديمة» ــ التي تربط ابن رشد بمقولات «الرشديين اللاتين» ، وبتأسيس التنوير الغربي والعلمانية الغربية ، إن الاتهامات التي أصدرها أسقف باريس ، في مارس سنة ١٢٧٧ م ، والتي حرمت ثلاث عشرة قضية فكرية للرشديين اللاتين . ومنها :

١ ــ إنكارهم علم الله للجزئيات الحادثة ..

٢ ــ وإنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية ..

٣ ـ وقولهم بقدم العالم ..

٤ ــ وإنكارهم الخوارق والمعجزات .

٦ ــ وقولهم بحقيقتين مختلفتين ، فلسفية ودينية ، وصادقتين معاً ..

يقولون : إن هذه القضايا هي أفكار ومقولات رشدية .. وأن أهمها (هو نظرية «الحقيقة

المزدوجة» ). ومفادها إمكان صـدق نتيجتين متناقضتين في آن واحد ، أي إحـداهما صادقة في مجال العـقل والفلسفة ، والأخرى صـادقة في مجال الإيمان الديني .. وأن فلسـفة ابن رشد ــ هذه ــ قد أفرزت تياراً رشدياً في أوروبا أسهم في الإصلاح الديني وفي التنوير» [١] .

بل لقد تجاوزوا هذه الحدود لهذه الدعوى ــ التي سـبقهم إليها فرح أنطون ــ إلى ادعاء أن ابن رشد «قد أخضع الدين للعقل .. بالتـأويل» .. وهو ادعاء يفضي إلى أن ابن رشد قد تجاوز وألغى الحقيقة الدينية ، عندما اعتمد ــ بالتأويل ــ حـقيقة واحدة ، هي الحقيقة العقلية .. ورأوا أنهم بهذا التجاوز قد اكتشفوا مـا لـم يكتشفه فرح أنطون .. فلقد «اتجه فرح أنطون إلى ضرورة الفصـل بين العلم والدين» وحجـته في ذلك أن العلم يوضع فـي دائرة «العقل» ، لأن قـواعده مبـنية على المشـاهدة والتجـربة . أما الدين فـيوضـع في دائرة «القلب» لأن قواعـد مبنيـة على التـسليم بما ورد في الكتب من غـير فـحص في أصولهـا .. ومعـنى ذلك أن لكل منهمـا دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعاً للآخر» .

ويضيف الدكـتور مـراد وهبة ــ متـجاوزاً دعوى فـرح أنطون فيـقول : «وفي رأيي أن هذا الاتجاه مـخالف لما يذهب إليـه ابن رشد ، إذ أن ابن رشد يُخـضع الدين للعقل بفـضل ما لدى العـقل من قـدرة على التـأويل من أجل الكشف عن المعـنى الباطـن للنص الديني الذي يتـفق ومقتضـيات العقل . واعتقـد أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذي أصبح مـقبولاً في أوروبا ، بل أصبح أساساً لما يسمى «الهرمنيوطيقا» أي علم التأويل [١] .

والآن علينا أن نناقش تلك الدعوى

●●●

---

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤١ .

## ١ ـ العلم الإلهي بالجزئيات

لقد كان السبب في «إنكار الرشديين اللاتين» علم الله ــ سبحانه وتعالى ــ للجزئيات الحادثة ، هو فهمهم لمقتضى التصور الأرسطي لنطاق فعل الذات الإلهية .. فالله ، في ذلك التصور ، قد خلق العالم ، وحركه ، ثم أصبح لا يدري من أمر تدبيره شيئاً ، فهو كصانع الساعة ، الذي انتهت علاقته بها بعد صنعه لها .. ومن ثم فهو لا يعلم ما يحدث في هذا العالم من جزئيات .. وليس هكذا التصور الإسلامي لنطاق فعل وتدبير ورعاية الذات الإلهية لكل الموجودات. فالله ليس مجرد خالق للعالم ، وإنما هو أيضاً مُدبر للكون المادي والاجتماع البشري . والقرآن يقدم هذا التصور ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ .

ولقد كان فكر ابن رشد في هذه القضية إسلامياً خالصاً .. فالله سبحانه وتعالى ــ عنده ، عالم بالجزيئيات ، كما هو عالم بالكليات .. لكن هذا العلم الإلهي مفارق لعلمنا الإنساني ، لأن علمنا الإنساني صادر عن الموجودات ، ومُسَبَّب عنها ، ومتغير بتغريها ، ومعلول لها ، بينما العلم الإلهي سبب في وجود هذه الموجودات .. فالمغايرة ليست بين الكلي والجزئي في العلم الإلهي ــ وإنما بين كل العلم الإلهي وبين علم الإنسان .

«إن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو مُحدَث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله ــ سبحانه ــ بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة المعلوم الذي هو الموجود ، فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصهما واحدة ، وذلك غاية الجهل .. وكيف يتوهم على المشائين أن يقولوا : إنه ــ سبحانه ــ لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قِبَل العلم الأزلي المدبر للكل ، والمستولي عليه ؟!» [١] . «فالعلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير

(١) (فصل المقال) ، ص ٣٩ وانظر كذلك تهافت التهافت ص ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٤ .

متعلق أصلاً» [1] .

●●●

## ٢ ـ علاقة العناية الإلهية بالأفعال الإنسانية

وإذا كان «الرشديون اللاتين» قد أسسوا تنويراً وضعياً ومادياً يقف بالإنسان عند حدود هذا العالم ، منكراً العناية الإلهية فيما يخص تدبير الإنسان وأفعاله الإنسانية .. فإن ابن رشد ــ الذي رفض أدلة المتكلمين التي استدلوا بها على وجود الذات الإلهية ــ قد حصر هذه الأدلة في دليلين اثنين :.

أولهما : دليل العناية الإلهية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجل العناية به .

وثانيهما : اختراع الله ــ سبحانه وتعالى ــ جواهر الأشياء والموجودات .. فقال عن دليلي «العناية» و«الاختراع» : «إنه إذا استقرىء الكتاب العزيز ، وجدت الطريقة الشرعية ــ التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابه ــ للإقرار بوجود الباري سبحانه ، تنحصر في جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات ، من أجلها ، ولنسمٍّ هذه : دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسي والعقل ، ولنسمٍّ هذه : دليل الاختراع» [2].

وفي علاقة «العناية الإلهية» ،. والتقدير والقضاء الإلهيين، بالأفعال الإنسانية ، لا يدع ابن رشد مجالاً لأي شبه بين مذهبه الإسلامي وبين المذاهب المادية والوضعية للتنوير الغربي .. فهو يقطع بأن «الإرادة الإنسانية» في الفعل والترك ، إنما يتدخل في إيجادها وفي تحديد نطاق فعلها العوامل والظروف والأسباب والملابسات التي خلقها الله خارج الإنسان ومن حوله ، بل وفي

---

(١) ضميمة في العلم الإلهي (فصل المقال) ص ٧٦ .

(٢) مناهج الأدلة : ص ١٥٠ ، دراسة وتحقيق محمود قاسم ، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥م.

داخله ، مم لا دخل للإنسان الفاعل فيها . فالإراد والفعل الإنسانيان محكومان بخلق الله وعنايته وقضائه وقدره .. «فالله ــ تبارك وتعالى ــ قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاه الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنه ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً .. بإرادتنا ، وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله .

وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي تروم فعلها أو عائقة عنها فقط ، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين . فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشيء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج .. ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود ، وترتيب منضود ، لا يخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، أعني تبقى علامة توجد في أوقات محددة ، ومقدار محدود . وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة ، فهو ضرورة محدود مقدر ، وليس يُلْفَى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله ــ تعالى ــ في داخل أبداننا .

والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعني التي لا تخل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله ــ تعالى ــ على عباده وهو اللوح المحفوظ» [١] .

وفي ضوء هذا الربط الرشدي بين الأفعال والإنسانية الإرادية وبين العناية الإلهية ، نرى مذهب ابن رشد في السببية .. فعلى حين أجمعت مذاهب التنوير الغربي على «اكتفاء الطبيعة بذاها» واستغنائها ــ في إفرازات المُسبَّبات ــ بالأسباب الذاتية ، الموجودة في ظواهرها وقواها

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٢٥ ــ ٢٢٧ .

، عن أية أسباب فوق الطبيعة ووراءها .. نجد لابن رشد ، في السببية ، مذهباً إسلامياً ، يرد كل الأسباب الطبيعية إلى مسبب الأسباب وموجدها ــ سبحانه ــ وتعالى . فهو في تقرير العلاقة بين الأسباب والمسببات ، ينبه على أن رفع هذه العلاقة ــ علاقة السببية ــ أو إنكارها يوقعنا في مذهب «الصدفة» و«المادية» فيقول :إنه« متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يُرَدُّ به على القائلين بالاتفاق ، أعني الذين يقولون : لا صانع ههنا ، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية» [1] .

وفي صياغة هذا المذهب ــ الذي ينهي الخلاف المفتعل حول السببية في الفكر الإسلامي ــ يقول ابن رشد : «وإنما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا ــ (نفي علاقة الضرورة بين الأسباب والمسبّبات) ــ الهروب من القول بفعل الطبيعة التي ركبّها الله في الموجودات التي ههنا ، كما ركب فيها النفوس ، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسباباً فاعلة غير الله» .

وقد قدم ابن رشد الحل لهذا الذي أشكل على بعض الرشديين ، فيقول : «وهيهات ، لا فاعل ههنا إلا الله ، إذ كان نوع الأسباب وكونها أسباباً مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها . أيضاً ، فإنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي ، ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة ، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام ، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود العالم .

●●●

## ٣ ـ قدم العالم

أما دعوى قدم العالم ، التي قال بها «الرشديون اللاتين» ــ ومن بعدهم كل المدارس الوضعية والمادية في فلسفة التنوير الغربي ــ فإن ابن رشد يقدم فيها مذهباً خرجها من هذا

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٠ .

الاستقطاب الذي قام إزاءها بين الفلاسفة القدماء وبين المتكلمين الإسلاميين .. فيقول :

«وأما مسألة قدم العالم ، وحدوثه ، فإن الاختلاف فيها بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء» .

وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات ، طرفان ، وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية الطرفين ، واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد : فهو موجود وُجد من شيء غيره ، وعن شيء ، أعنى عن سبب فاعل ، ومن مادة ، والزمان متقدم عليه ، أعني على وجوده . وهذه هي حال الأجسام التي يُدرك تكونها بالحس ، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات ، وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع ، من القدماء والأشعريين ، على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا ، فهو : موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ولا تقدمه زمان . وهذا ، أيضاً ، اتفق الجميع ، من الإسلاميين ، على تسميته قديماً. وهذا الموجود مُدرك بالبرهان، ــ تبارك وتعالى ــ الذي هو فاعل الكل وموجوده والحافظ سبحانه وتعالى ــ قدره .

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين ، فهو : موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء ، أعني عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره .. فهذا الموجود قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم ، فمن غَلَّب ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث ، سماه قديماً ، ومن غَلَّب عليه ما من شبه المُحدث ، أسماه مُحدثا .

وهو في الحقيقة ، ليس مُحدثاً حقيقاً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة» [1] .

●●●

## ٤ ـ علاقة الفلسفة بالشريعة

لقد جعل التنوير الغربي شعاره : «إنه لا سلطان على العقل إلا للعقل» .. ولم يكن ذلك

(١) فصل المقال : ص ٤٠ ــ ٤٢

لمجرد الانتصار للعقل في مواجهة اللاهوت الكنسي ، وإنما كان ذلك لأن فلسفة هذا التنوير كانت «وضعية» ومادية» ، تقف عند معارف وحقائق هذا العالم وحده ، عالم السهادة التي رأت العقل قادراً على أن يستقل بإدراكها دون عون من الوحي والدين .

ولهذه المنطلقات والمواقف الثابتة في فلسفة التنوير الغربي ، كان تقديم الفسلفة ـ وهي ثمرة عقلية ـ على الشريعة الدينية ، بل إذا شئنا الدقة ، إحلال الفلسفة محل الشريعة ، واتخاذها «شريعة عقلية» بدلاً من الشريعة السماوية .. والاستغناء عن الشريعة كمصدر للقانون ، «برد القانون إلى أصول فيزيقية وتاريخية»!

حيث أنكر هذا التنوير الخوارق والمعجزات ، انطلاقاً من مبدأ وحدة الطبيعة ذاتها ، وإنكاره وجود موجود غير مادي ، مفارق للطبيعة ، قادر على تبديل القوانين الطبيعية والأسباب الذاتية للخوارق والمعجزات .

هذا هو موقف التنوير الغربي من العقل .. ومن علاقة الفلسفة العقلية بمباديء الشريعة الدينية وبالخوارق والمعجزات .

فهل كانت فلسفة ابن رشد ـ عبر «الرشديين اللاتين» ـ مؤسسة لهذا التنوير ؟! .. كما يدعي «التنويريين الجدد» في واقعنا الثقافي هذه الأيام؟! .

إن مفهوم العقل ، عند ابن رشد ، مخالف لمفهومه عند فلاسفة التنوير الغربي ...

فعلى حين يقول «دولباك» (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩م) : «أن الفكر وظيفة الدماغ» .. ويقول «كابانيس» (١٧٥٧ ـ ١٨٠٨م) : «إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء» [(١)] . نجد ابن رشد ملتزماً بالرؤية الإسلامية التي رأت العقل «ملكة» و«لطيفة ربانية» وليس عضواً في جسد الإنسان .. «فالعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة .. إن العقل ليس ينتسب إلى عضو مخصوص من الإنسان .. وليس يكون قولنا في الإنسان إنه عالم كقولنا إنه يبصر .. فهو يبصر بعضو مخصوص .. وأما إذا لم يكن

---

(١) (مدخل إلى التنوير) ص : ٥٦ ، ٦٣ ، ٦٤ .

للعقل عضو يخصه فتبين أن قولنا فيه : عالم ، ليس من قبيل أن جزءاً منه عالم .. وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصاً من عضو من الأعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ» [١] .

فالعقل ليس «الدماغ» الذي يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء .. وإنما هو ــ على عكس التصور المادي لفلسفة التنوير الغربي ــ كما عند ابن رشد ــ «ملكة إدراك الموجودات بأسبابها» .. وكما عند الشريف الجرجاني (٤٧٠ ــ ٨١٦ هـ ١٣٤٠ ــ ١٤١٣ م) : «جوهر مجرد عن المادة في ذاته ، مقارن لها في فعله» [٢] .

وإذا كان الغرب قد عاود ويعود ــ بسبب «الفيزياء الذرية المعاصرة التي نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر» ــ عاد ويعود إلى تبني النظرة الإسلامية لمفهوم العقل .. وقال علماء عنه : « فيا له من أمر مثير أن نكتشف أن العالم يستطيع بدوره ، أن يؤمن عن حق بوجود الروح .. وإذا كان العقل والإرادة غير ماديين ، فلا شك أن هاتين الملكتين لا تخضعان بالموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما» [٣] .

فهل نعود نحن ــ بالادعاءات ــ إلى صب ابن رشد في القوالب الوضعية والمادية ، التي يراجعها ويتراجع عنها اليوم كثير من الفلاسفة والعلماء الغربيين ؟!.

●●●

## ٥ ـ الموقف من الخوارق والمعجزات

أما موقف ابن رشد ، من هذه القضية ، فهو على النقيض من موقف التنويريين الغربيين .. فهو يعلن ــ صراحة .. وفي الكثير من النصوص ، والعديد من الكتب ــ أن هناك «أموراً إلهية تفوق العقول الإنسانية» مثل «مباديء الشريعة» و«المعجزات» ، وأن «كيفية وجودها هو أمر

---

(١) تهافت التهافت ص ١٢٣ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .
(١) التعريفات ، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ .
(٢) أروبرت م أغروس : جورج ن . ستانسيور (العلم في منظوره الجديد) ص ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ترجمة كمال خلايلي ، طبعة الكويت سنة ١٩٨٩ .

إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية» . وأن واجب الكافة ، عامة وخاصة ، جمهوراً ومتكلمين وحكماء ، هو «التسليم بها والتقليد فيها ، والاعتراف بها مع جهل أسبابها» .. ومن لا يسلم بهذه المباديء الشرعية والمعجزات فهو كافر زنديق ! ..

فالجاحد لمباديء الشريعة كفر ، لا عذر لصاحبه ، من الخاصة كان أو من الجمهور .. وجزاؤه عند ابن رشد ــ القتل .. فهل في هذا المذهب الرشدي تأسيس للتنوير الغربي ، الذي استبدل الدين الطبيعي بالدين الإلهي؟! .

والمعجزات ، التي أنكرها التنويريون ، لأن العقل لم يدرك أسبابها .. يراها ابن رشد ــ كمباديء الشريعة ــ مما لا يعذر إنسان في عدم التصديق بها .. وجاحدها ، عنده ، زنديق يجب قتله .. وفي ذلك قوله :

«أما الكلام في المعجزات .. فقدماء الفلاسفة يرون أنها من مباديء الشرائع ، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن مباديء الشرائع العامة ، مثل : هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة؟ .. (وعندهم) ــ أنه لا شك في وجودها ، وأن كيفية وجودها هو أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية ، والعلة في ذلك أن هذه هي مباديء الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً ، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة ، فوجب ألا يتعرض للفحص عن المباديء التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة . والذي يقوله القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله ــ تعالى ــ بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنساني عنهم ، وهو الذي يسميه الحذاق منهم العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة ملكا ... » [1] .

فعلى حين أسس التنوير الغربي العلم على الواقع المدرك بالعقل والتجربة ، مع إنكار معارف الغيب وطرق المعرفة الشرعية .. تحدث ابن رشد عن تسليم الفلاسفة القدماء ، بمباديء الشريعة ــ في الألوهية والنبوة .. والسعادة والشقاء الأخرويين ــ وبالمعجزات وبعجز العقول



(١) تهافت التهافت ص ١٢٨

الإنسانية عن الاستقلال بإدراك كيفية ؟ .. ولذلك فهي تحتاج في إدراك ذلك الوحي ــ الذي سلم به الفلاسفة القدماء ــ بل ورأوه واهب العقل الإنساني ! ..

ولأن هذا هو موقف الفلاسفة الإلهيين القدماء ، من مبادىء الشريعة ، ومن المعجزات .. كان دفاع ابن رشد عن موقفهم هذا في رده على الإمام الغزالي (٤٥٠ ــ ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ ــ ١١١١م) ــ وهو رد يؤكد على موقفهم هذا من مبادىء الشريعة ومن المعجزات .. قال :

« وأما ما نسبه ــ (الغزالي إلى الفلاسفة) ــ من الاعتراض على معجزة ابراهيم ــ عليه السلام ــ (تحول النار عندما ألقى فيها إلى برد وسلام) ــ فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادىء الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد ، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادىء ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك ، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان ، بل وبما هو إنسان عالم ، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادىء الشريعة وأن يقلد فيها ، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان ، ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذي يجب أن يقال : إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها . ولذلك لا تجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ، لأنها مبادىء تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادىء الفضائل ، ولا فيما يقال بعد الموت . فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق ، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأول في مبدأ من مباديها ، فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه آمنا ، قال تعالى : ﴿والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا به﴾ . هذه حدود الشرائع ، وحدود العلماء »[1] .

---

(١) فصل المقال : ص ٤٥ ــ ٤٦ ، تحقيق د. محمد عمارة ، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢ .

فمبـادىء الشريعة ، والمعجـزات «أمور ألهية تفـوق العقول الإنسانيـة» .. وواجب العلماء الراسخين في العلم ــ الذي عقلوا وجـود الخالق للأسباب ، القادر على إحـلال أسباب أخرى غير معتادة ، تؤدي إلى معجزات وخوارق ومسببـات أخرى غير معتادة ــ أن يعترفوا ويسلموا ويقلدوا في هذه الأمور التي لا تستـقل العقول الإنسانية بإدراك «كيفـية وجودها» .. وحتى إذا عـرض للراسخين فـي العلم تأويل في شيء من ذلك فـواجب ألا يصرحـوا بذلك التـأويل .. فليس فرضاً على العقول الفحص فيما لا قبل لها بإدراكه .. وإنما فرضها أن تقول كما قال الله ــ تعالى ــ ﴿والرَاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمنَّا به﴾ .

فهل هنـاك حد أدنى من الفقـه والصدق والعـدالة العلميـة لدى الذين يضعـون هذا الفكر الرشدي في سلة التنوير الغربي الوضعي والمادي؟! .

●●●

## ٦ ـ التأويل العربي والتأويل الغربي

نبه ابن رشد على الإجماع الإسلامي على أن التـأويل جائز في بعض نصوص الشرع فلقد «أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع على اهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل» [١] فما ثبت فيه «الإجماع بطريق يقيني لم يصح فيه التأويل» [٢] .

كما نبـه على وجود شواهد في النوص تعين مـواطن التأويل ومواضعـه فكأن ظاهر الشرع هو سبيل من سبل التحديد لمواطن التـأويل «لأنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعـتبر وتُصُفحت سـائر أجزائه وُجِدَ في ألفاظ الشرع مـا يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد» [٣]

ونخلص إلى أن المقصـد من التأويل ، القائم «عـلى قانون التأويل الغـربي» هو «الجمع بين

---

(١) فصل المقال : ص ٣٢ .
(٢) المصدر السابق : ص ٣٤
(٣) المصدر السابق : ص ٣٢
(٤) المصدر السابق : ص ٣٢

المعقول والمنقول»[4] وليس إحلال المعقول محل المنقول .

هكذا أعلن ابن رشد التزامه بالمذهب الإسلامي في التأويل :

(أ) التأويل «جائز» .

(ب) في المواطن التي يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر ..

(جـ) وبشرط تحقق شروط الغة العربية في المجاز ــ الذي تخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها ..

(د) وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن المراد هو ظاهر الألفاظ .

(هـ) وبترشيح دلالات ظواهر بعض النصوص على مواطن التأويل في بعضها.

(و) ومن أجل الجمع بين المعقول والمنقول لا المقابلة بينهما ، والانحياز لأحدهما ، تجاوزاً للآخر أو نفياً له ..

ومع كل هذه الضوابط التي أحاط بها ابن رشد قضية التأويل .. رأيناه يؤكد على أن هذا التأويل هو حق للخاصة من الراسخين في العلم ، لا يُصرح به للعامة، ولا يُثبت في الكتب الجمهورية ــ حتى ولو كان تأويلاً صحيحاً ، مستجمعاً لشروط التأويل وضوابطه «فهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل ، فضلاً عن الجمهور ، ومتى صُرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها .. أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر .. فليس يجب أن تُثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية ، فضلاً عن الفاسدة .. وأما المُصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر»[1] .

إذن فإقامة الثقافة العامة ، والفكر الجمهوري ، وتأسيس النهضة الحضارية على التأويل ــ كما حدث في التنوير الأوروبي ، والنهضة الغربية ــ هو ــ في رأي ابن رشد ــ كفر من المتأولين أصابوا به من أشاعوا فيه هذا التأويل ! .

وفيما يتعلق بعالم الغيب ومباديء الشريعة ، وكل ما لا يستطيع العقل الاستقلال بإدراكه

(١) فصل المقال : ص ٨٥ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ وانظر كذلك ص ٥١ ومناهج الأدلة ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

كنهه ، أوجب ابن رشـد أخذه على ظاهره ، دون تأويل ، لأن هذه المواطن ، مما تُعلم بنفسـها ، بالطرق الثلاث للتصـديق : الخطابية .. والجدلية .. والبرهانيـة .. ولذلك «لم نحتج أن نضرب له أمثـالاً ، وكـان على ظاهـره ، لا يتطرق إليـه تأويل . وهذا النحـو مـن الظاهر إن كـان في الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء ، مثل من يعتقد أن يسلم الناس بعضـهم من بعض في أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيـلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجـوده المحسوس فـقط .. إن ههـنا ظاهراً من الشـرع لا يجـوز تأويله ، فـإن كـان تأويله في المباديء فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المباديء فهو بدعه [(١)] .

ففي هذا النص يقـطع ابن رشد بكفر تأويل الذين قـالوا «بالدين الطبيـعي » . الذي يهدف إلى «أن يسلم الناس بعـضهم من بعض في أبدانهم وحـواسهم» لأن غاية الإنـسان ، عندهم ، «وجوده المحسوس فقط» .. وهذا هو عين تأويل فلاسفة التنوير الغربيين! .

ولقد حدثنا ابن رشد عن أن تشدده هذا في ضرورة «الاقتصاد في التأويل» إنما كان مذهب الصـدر الأول للإسلام والمسلمين ، وأن التـخلي عنه قد أصـبح بدعة أدت إلى اضطـراب أمر الأمة ، وإشاعة الفرقة والتكفير في صفوفها ... فقال :

« إن الصدر الأول إنما صـار إلى الفضيلة الكـاملة والتقوى باسـتعمـال هذه الأقاويل (التي ثبتـت في الكتاب العـزيز) ، دون تأويلات فيـها ، ومن كان مـنهم وقف على تأويل لم يـر أن يصرح به .

وأما من أتى بعدهم ، فإنهم لما اسـتعملوا التأويل قَلَّ تقواهم ، وكثر اخـتلافهم ، وارتفعت محبـتهم وتفرقوا فـرقاً ، فيجب على من أراد أن يرفع هذه الـبدعة عن الشريعة ، أن يـعمد إلى كتـاب الله العـزيز ، فيلتـقط منه الاستـدلالات الموجودة في شيء شيء ، مما كلفـنا اعتـقاده ، ويجتـهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه مـن غير أن يتأول من ذلك شـيئاً ، إلا إذا كـان التأويل

---

(١) فصل المقال : ص ٤٧ ، ٤٨

(٢) فصل المقال ص ٦٥ .

ظاهراً بنفسه، أعني ظهوراً مشتركاً للجميع [٢] ... ذلك أنه «لما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم ، اضطرب الأمر فيها ، وحدث فيهم فرق متباينة يُكفر بعضهم بعضاً ، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدّ عليه» [١] .

ذلك هو مذهب ابن رشد في التأويل ـ وهو مذهب أكثر محافظة من مذهب الغزالي فيه ـ على عكس ما يظن كثيرون من الذين يقابلون بين الرجلين دون فقه لمجمل إبداعهما في هذا الموضوع [٢] .

●●●

## ٧ـ حقيقة واحدة؟ أم حقيقتان؟؟

الزعم بأن ابن رشد هو من القائلين بثنائية الحقيقة ، لا بوحدة الحق [٣] هو الادعاء الذي تنقضه وتفنده إبداعات فكر هذا الفيلسوف العظيم .. فالتأويل عند ابن رشد ـ كما سبق وأوردنا نصوصه فيه ـ هو سبيل إلى وحدة الحقيقة ، وليس إلى تعددها ، لأنه موقف من تعدد طرق ومستويات الناس في التصديق بالحقيقة الواحدة ، وليس سبيلاً لإثبات ثنائية الحق والحقيقة .. وله في ذلك عشرات النصوص التي لا لبس فيها ولا غموض .

فهو يؤكد على وحدة الحقيقة في الذات الإلهية .. وفي الشريعة الإلهية .. وفي المخلوقات، مع تعدد طرق التصديق بالحقيقة الواحدة ، تبعاً لتعدد جبلات وطبائع الناس ـ جمهوراً .. وحكماء .. ومتوسطين بينهما ـ فيقول : «إنا نعتقد ، معشر المسلمين ، أن شريعتنا هذه الإلهية حق ، وأنها التي نبهت على هذه السعادة ، ودعت إليها ، التي هي المعرفة بالله ـ عز وجل ـ وبمخلوقاته ، فإن ذلك متقرر عن كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من

---

(١) مناهج الأدلة : ص ٢٤٩

(٢) نرجو إن نوفق لدراسة مقارنة بينهما في هذا المبحث من مباحث فلسفتهما تبديداً لوهم عقلانية ابن رشد ولعقلانية الغزالي .

(٣) مدخل إلى التنوير : ص ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٥٠ ، ١٥١

التصديق ، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية. وشريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث .. ولذلك خُصَّ ــ عليه الصلاة والسلام ــ بالبعث إلى الأحمر والأسود ، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (١) . (٢)

فالحق واحد .. والتعدد هو في طرق التصديق بهذا الحق الواحد ..

ولأن الحق واحد في ذاته ، والمعاني واحدة في نفسها ، ضربت للجمهور مثالات لُيدرك هذا الحق الواحد وهذه المعاني الواحدة ، دون تعدد للحق أو المعنى .. فالمثالات سبل لإدراك الحقيقة الواحدة ، التي يدركها البرهانيون دون مثالات .. «وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها ، قد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها» (٣) .

والتمايز بين الناس ــ حكماء .. وجمهوراً .. ومتوسطين بينهما ــ ليس في تمايز الحقائق والمعاني التي يدركها فريق عن الآخر .. وإنما هو في «القدر والنصيب» الذي يستطيع إدراكه كل فريق من ذات الحقيقة الواحدة .. «فالطريقة الشرعية .. التي دعى الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فطرهم ، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ... والتي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة .. تنحصر في جنسين : دليل العناية ، ودليل الاختراع .. ولقد تبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدْرَكُ بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء

(١) سورة النحل : اية ١٢٥ .

(٢) فصل المقال : ص ٣٠ ، ٣١

(٣) مناهج الأدلة : ص ١٩١ .

فيزيدون على ما يُدْرَك بالبرهان ، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء : أن الذي أدرك العلماء من معرف أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قِبَل الكثرة فقط ، بل ومن قِبَل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه . فإن مثال الجمهور في النظر إلي الموجوات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها ، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعاً موجوداً . ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها . أما مثال الدهرية في هذا ، الذين جحدوا الصانع سبحانه ، بل نسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته» [1] .

فالحقيقة في طرق معرفة الذات الإلهية واحدة بالنسبة للجميع ، جمهوراً وعلماء ، والتفاوت هو في تفاصيل معارف كل فريق من الحقيقة الواحدة .. دليلي العناية والاختراع ــ كما أن حقيقة أعضاء جسم الإنسان والحيوان واحدة ، والتفاضل بين مستويات العارفين بها هو من كثرة أو قلة ما يدرك كل فريق من هذه الحقيقة الواحدة .. ففي الكثرة ، والتعمق يكون التفاوت والتمايز لدى الفرقاء «في معرف الشيء الواحد نفسه» ــ بعبارة أبي الوليد ــ القاطعة بوحدة الحقيقة مع تفاوت طرق إدراكها والنسب المدركة منها ، وعمق الإدراك لها .

فالقصد من «التأويل» ، عند ابن رشد ، هو «الجمع بين المعقول والمنقول» [2] . .. لأن الحقيقة في المعقول والمنقول واحدة .

«والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ردود الظواهر المتعارضة هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما» [3] .. فالظاهر والباطن لاختلاف الفطر في طرق التصديق بالحقيقة الواحدة ،

---

(١) مناهج الأدلة : ص ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٤

(٢) فصل المقال : ص ٣٢

(٣) المصدر السابق : ص ٤٥ ، ٤٦

وليس تعدد الحقيقة ، والتأويل جامع بين الفطَر وليس لتعدد للحقيقة .

«وإن مبادىء الشريعة .. مثل الإقرار بالله ، وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي ، تفضي جميع أصناف طرق الدلائل ــ الخطابية ، والجدلية ، والبرهانية ــ إلى معرفتها ، فتكون ممكنة للجميع » [1] .

«ولا يجوز التأويل في مبادىء الشريعة ــ (لأن التأويل هو عمل العقل في الانتقال بدلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز وفق قوانينه) ــ وهذه «المبادىء أمور إلهية تفوق العقول الانسانية .. وواجب كل إنسان أن يسلم بها ويقلد فيها» فحقائقها لا تتعدد ، لإدراكها بجميع أصناف طرق الدلائل .. ولعجز العقول عن أن تدرك كيفية وجودها لأن هذا الوجود أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية لا تستطيع أن تدرك فيه غير ما يدركه الجميع «بأصناف طرق الدلائل» [2] .

تلك هي حقيقة «الرشدية الإسلامية» ، التي عبَرت عنها إبداعات فكر ابن رشد، إذا نحن قارناها «بالرشدية اللاتينية» ، التي لصقت مقولاتها ، زوراً وبهتاناً ، بفيلسوفنا الإسلامي ، إبان الصراع الذي خاضته الكنيسة الأوروبية ضد «الرشديين اللاتين» ..

وإذا كان التزوير ، الذي استظل باسم ابن رشد ــ في القرن الثالث عشر الميلادي ــ لينسب إليه نقيض فلسفه ، إنما يعد «اغتيالاً لإسلامية فيلسوفنا» . فإن هذا التزوير يعود اليوم على يد دعاة التنوير ــ الوضعي والمادي الغربي ــ محاولاً «اغتيال إسلامية فلسفة ابن رشد» مرة أخرى ، وذلك عندما يزعمون أن (الرشدية اللاتينية) هي حقيقة فلسفة ابن رشد ، وأنه هو المؤسس للتنوير الوضعي العلماني اللاديني ، الذي تبلور في الغرب بالقرنين السابع عشر والثامن عشر .. فهم يتوسلون «بالتزوير» لنبتلع طعم «التنوير الغربي» ، الذي يريدون إحلاله محل الخيار الإسلامي في التقدم والنهوض ! ...

---

(١) المصدر السابق : ص ٣٣ ، ٣٤
(٢) المصدر السابق : ص ٤٥ ، ٤٦
(٣) تهافت الفلاسفة : ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

وإذا كانت هذه الصفحـات قد أبرزت تناقض «الرشدية الإسلامية» مـع مقولات «الرشدية اللاتينيـة» ، فلعـل في الإشارة إلـى معـالم مـقـولات التنـوير الغـربي الوضـعي والمادي التي استخلصناها من كتابات فلاسفته ــ كمـا عرضها دعاته ــ ما يشهد على زيف دعواهم تأسيس ابن رشد لهذا التنوير ...

إن من أبرز مقالات التنوير الغربي :

١ ــ «إن الإنسان حـيوان طبيعي ــ اجـتماعي ، فـهو جزء من الطبيـعة ، وهي التي تزوده ، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله ــ فليس خليفة لله ، خلقه ، وكرّمه بأن نفخ فيه من روحه ، وفضـله على سائر المخلوقـات .. وسعـادة هذا الإنسان دنيـوية محـضة ، يجـدها في العاطـفة والشهوة وحدهما» .

٢ ــ «وحصر الاهتمامـات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة ، والطبيعـة المحسوسة، لا العالـم الآخر ، أو ما وراء الطبيعة» ..

٣ ــ «والوقـوف ، في الديـن ، عند «الدين الطبـيـعي» ، الذي هـو إفـراز بشـري من صنع العقل، لا «الدين السـماوي» المتـجاوز للطبيـعة .. واعتـبار الشعـور الديني مزيجـاً من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة» .

٤ ــ «وتحرير العـقل من سلطان الدين ، وإعـمال العقل دون مـعونة من الآخـرين، وجعل السلطان المطلق للعقل ، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده» .

٥ ــ «وإحلال العلم محل الميتافزيقا .. وعـدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سُبل المعرفة «النقلية» و«الوجدانية» .

٦ ــ «واعتبـارالفكر وظيفة الدماغ . فالدمـاغ يفرز الفكر كما يفرز الكبـد الصفراء . وليس هناك نَفْسٌ في الإنسان» .

٧ ــ «وإثارة الشكوك في مشروعية المطلق ، فالإنسان هو مقياس المطلق» .

٨ ــ «واستنبـاط الأخلاق من الطبـيعة الإنسـانية .. وحصـر علاقتـها بالسـعادة واللذة ، لا

بالفضيلة والاحتياجات الروحية .. مع جعل الأولوية للإحساسات الفزيقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية ، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبراتنا ، وهي مستندة إلى الحالة الفزيقية» .

٩ ــ «وإحلال «الاجتماعية» محل «الدينية» سبيلاً لتحقيق السعادة الدنيوية ــ بالعاطفة والشهوة ــ فالطبيعة هي التي أوجدت الإنسان ، والمجتمع هو المسئول عن سعادته» ..

١٠ ـ «ورد القوانين إلى أصول فزيقية وتاريخية .. وتحرير التاريخ من السنن الإلهية ، وتفسيره بمفاهيم طبيعية ، أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية» (١) .

●●●

تلك هي «الوصايا العشر» للتنوير الغربي ، الوضعي العلماني . كما صاغها فلاسفته ، وعرضها دعاته ، الذين يجددون اليوم محاولات أسلافهم «اغتيال إسلامية الفلسفة الرشدية» ، ليتسللوا بهذا «التنوير ــ اللاديني» إلى عقول الأمة المسلمة ، تحت ستار اسم الفيلسوف المسلم، والفقيه ، والقاضي ، والطبيب أبي الوليد ابن رشد (٢) .

فهل من علاقة حقيقية يدركها عقل نزيه ، بين فكر أبي الوليد الذي وفق بين الحكمة ــ وهي الإصابة في غير النبوة ــ وبين الشريعة ــ التي هي الإصابة في النبوة ــ انطلاقاً من أن الله ــ سبحانه وتعالى ــ هو مصدر الكتاب والحكمة جميعاً ؟ .. والذي فلسف علم الكلام الإسلامي ، وبرهن بالنظر العقلي على صدق الإيمان الإسلامي ؟ كما فلسف ــ كفقيه مالكي ـ اختلاف اجتهادات الفقهاء المسلمين ؟ وقاضي القضاه ، الذي عاش حياته يقضي بين الناس بشريعة الإسلام؟

هل من علاقة حقيقية ، أو حتى مُتَخيَّلة ، يمكن أن تقوم بين فكر أبي الوليد وبين الخيار الحضاري الغربي ، المؤسس على التنوير الوضعي العلماني؟! ..

---

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٢٥ ــ ٧٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤١ .

أم أن الموقع الفكري لفيلسوف قرطبة ، هو كما رآه بحق الإمام محمد عبده : «فيلسوف إلهي ، ومذهبه مذهب إلهي ، قاعدته العلم» ؟؟ ..

نأمل أن تكون هذه الصفحات قد حملت الإجابة الشافية والموضوعية عن هذا السؤال .

وأن تكون المكانة الفكرية ــ البارزة .. والراسخة ــ لابن رشد في النسق الفكري الإسلامي قد نفضت عنها غبار المتغربين وشبهات أصحاب الشبهات ! ...

والله من وراء القصد .. منه نستمد العون والتوفيق .

●●●

# ابن رشد المتكلم

• دكتور / حسن الشافعي •

## ورقة الدكتور حسن الشافعي

# ابن رشد المتكلم

«أما بعد حمداً لله بجميع محامده ، والصلاة و السلام على محمد رسوله ، وآله وأصحابه» [١] .

### ١ ـ تمهيد :

إن الغرض من هذه المحاضرة هو الإسهام في تجلية الجانب الكلامي من فكر ابن رشد ، ببيان الدور الذي نهض به - رحمه الله - في إطار هذا العلم ، والمنهج الذي سلكه لتحقيق ذلك ، وبعض التطبيقات التي أسفرت عنها تلك المحاولة الفكرية المتميزة ، التي لا يقتصر أثرها ومغزاها على إطارها المحلي وظروفها التاريخية ، بل هي تمثل تطوراً طبيعياً وإيجابياً في مسيرة هذا العلم الذي يدرس «أصول الدين» الإسلامي وإسسه الإعتقادية الشرعية ، التي تنبني عليها أحكامه العملية الفقهية ، وهما معاً جماع الدين مما جعله منذ نشأته الأولى جديراً باسم «الفقه الأكبر» أو «أصول الدين » ، حتى غلبت عليه تلك التسمية التاريخية الذائعة «علم الكلام » [٢] . وهي المحاولة التي لا تبتعد كثيراً في سماتها وبواعثها ، وربما في آثارها أيضاً، عن محاولته الفقهية التي احتواها كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

وربما كان من المناسب أن نبدأ بلمحة سريعة إلى نشأة ابن رشد وثقافته الدينية ، التي هيأت له القيام بهذا الدور الخاص في مجال العلوم الشرعية .

### ٢- المحنة والمشروع الثقافي الرشدي :

إننا نعتقد أن التفهم الدقيق لظروف محنة ابن رشد وعواملها خير من المبالغة في تصوير آثارها وعواقبها ، التي قد تعكس شعوراً انفعالياً بالصدمة المستمرة ، أو ميلاً مأثوراً للبكاء على الأطلال ، فيرى بعضنا في موت ابن رشد موتاً للفكر الإسلامي نفسه [٣] ، والفكر لا يموت وإن ضعف أو فتر ، والأفكار لا تموت بموت أصحابها ، بل تمارس بعدهم حياتها المستقلة ،

وليس الفكر الرشدي استثناء من ذلك ، وإن كان تأثيره لدينا - ولابد أن نعترف - مضى فاتراً واهناً ، لأسباب تعود إلى تراجع الحضارة الإسلامية وفتورها بعد سقوط بغداد أوقبل ذلك أو بعده بقليل . وعلى ذلك فإن المؤرخين العقليين يذكرون لمحنته ، التي تمثلت في اضطهاده وإحراق كتبه ومطاردة تلاميذه في أخريات عمره أسباباً متنوعة ترجع إلى حاجة الموحدين إلى استرضاء العامة واستجلاب ولائهم ، أو إلى خصومة الفقهاء له وحرصهم على استعادة نفوذهم في الدولة ، أو إلى تهم يفتريها عليه بعض منافسيه فيدعون إنكاره - وهو قاضي القضاه - لأخبار القرآن الكريم ، أو يتسقطها له بعض آخر كوصفه أمير الوحدين بملك البربر، وهي إن صحة تدل على عدم تحفظه وقلة معرفته بأساليب الإطراء والتفخيم التي ما كان له أن يغفلها على كل حال ، فلقد كان - رحمه الله - يخاطب الأمير المنصور على عادة العلماء دون تحفظ ويقول له : تسمعني يا أخي [٤] .

و نحن لا ننكر أن هذه الأمور قد أسهمت في حدوث المحنة أو في استمارها من جانب النظام أو من جانب قوى أخرى مستفيدة ، لكن الذي يهمنا أن نثبته هنا أن المشروع الثقافي الرشدي ، وفي نطاق العلوم الشرعية ، أعني الفقه والكلام ، وليس فقط الركن الثالث لهذا المشروع وهو العمل الفسفي ، هذا المشروع بأركانه الثلاثة هو السبب الأساسي فيما نال الرجل على يد أمراء الموحدين من محنة بعد أن أفسحوا له في مجالسهم ، وقربوه منهم مع اختلافه الفكري عنهم ، حتى ثارت هواجس شكه ، وتوقع البلاء قبل نزوله .

بل نكاد نقول : إن الجانب الفلسفي - وإن استغل في خضم الأزمة لاستهواء العامة وتسويغ الضربة ، كما يدل المنشور الذي أذيع حينذاك [٥] - لم يكن هو العامل الفعال ، فنحن نعلم جميعاً أن الرجل إنما قام بشرح الفلسفة الأرسطية بتكليف من الأمير الموحدي وإلحاح منه ، بعد أن قدمه صديقة ابن طفيل إليه ، وأنه شغل منصب الطبيب الخاص لهذا الأمير بعد ابن طفيل ، وأن أعماله الفلسفية كانت موضع الرضا والتقدير لأمد طويل ، ولكن الذي لم يكن موضع الرضا - فيما أعتقد - هو الجانبان الفقهي والكلامي ، إذ لا يلتقيان مع المزاج الفكري

للموحدين، وهذا أمر قد لا يحتاج إلى مزيد من بيان .

من المعلوم أن دولة المرابطين أفسحت لفقهاء المالكية مكاناً كبيراً فيها ، وناصرت مذهب الإمام مالك في الفروع والأصول ، أعني في الفقه والعقيدة ، «فلما جاء الموحدون - كما يقول العالم المغربي عبد الله كنون - ، وكان إمامهم المهدي بن تومرت صاحب دعوة وزعيم فرقة ، وقد لاقى الأمرين من معارضة الفقهاء ومناهضتهم له ، نهجت دولتهم سياسة أخرى من تقريب من قبل دعوتهم ، وإبعاد الفقهاء من مراكز المسئولية . ومن ثم صار الفقه الساذج ، أكبره وأصغره ، لا ينفق لديهم ، بل صار يتعرض لمناوأتهم ، والتثريب عليه وعلى رجاله ، وما قضية إحراق كتب الفقه المالكي وأمهات دواوينه [٦] عمن له إطلاع على تاريخهم» بخافية ثم يضيف كنون :

«وقصدنا بالفقه الساذج : الفقه المجرد من الأدلة ... وبأكبره : علم التوحيد .. وبأصغره : علم الفروع ، فإن الموحدين قاموا بالدعوة للمذهب الأشعري في العقائد وروجوا له ، وانتقدوا ما كان عليه المغرب ودولة المرابطين من الأخذ بعقيدة السلف ، وسموهم المجسمين وسموا أنفسهم الموحدين في مقابل ذلك ، ثم صاروا يدعون إلى الاجتهاد والنظر في أصول الأحكام من الكتاب والسنة ، وينعون على الفقهاء تقليدهم والتزامهم لمذهب مالك ، حتى تورطوا في قضية الإحراق لكتب المذهب التي ألمحنا إليها» [٧] .

إن دعوة القوم إلى الاجتهاد في الفروع ، وإن تعارضت مع ترويجهم تقليد الأشاعرة في الأصول ، لم تكن في حد ذاتها مثيرة أو مستفزة لعلماء الأندلس ، وإنما الذي استفزهم حقاً هو الأسلوب التعسفي الذي اتبعوه في إلزام الناس بما يرون ، يقول الحافظ أبوبكر ابن الجد : «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه ، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس ، فقال لي : يا أبابكر ، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله ، أرأيت يا أبابكر المسألة فيها أربعة أقوال ، أو خمسة أقوال ، أو أكثر من ذلك ، فأي هذه الأقوال هو الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد ؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لي -

وقطع كلامي - : يا أبابكر ، ليس إلا هذا - وأشار إلى المصحف - أو هذا - وأشار إلى كتاب سنن أبي داود - وكان عن يمينه ، أو السيف» [٨] .

في هذه الظروف ، ومع هذا الأمير كان ابن رشد «يشغل منصب القضاء ، ويفتي الناس فيما يعرض لهم من النوازل التي لا علاقة لها بأحكام المنصب ، وهو بمقتضى ذلك فقيه مالكي على مذهب أبيه وجده ، ومذهب المغاربة والأندلسيين عموماً ... بل إننا نجد ابن رشد يقوم فعلاً بتوضيح ما أشكل عليه الخليفة في كتاب عظيم النفع ، وهو كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) ... وهكذا أثبت ابن رشد أنه لم يكن ضالعاً مع الموحدين في موقفهم من مذهب الإمام مالك ، وأن شخصيته الفقهية كانت فوق المساومة ، وأنه ... لم يهب أن يتصدى لرد ما كان الخلفاء الموحدون - ومن على رأيهم - يريدونه على الفقهاء ويطعنون به في المذهب ، وشرح ما خفي عليهم من ذلك ، والدفاع عن أئمة الدين وعلماء الملة بعلم وتجرد تام » [٩] .

إذا كانت هذه هي طبيعة الموقف الفقهي الذي يمثله كتاب (البداية) فإن الموقف العقدي الذي يمثله كتابه الآخر ، لا يقل جرأة ، أعني كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة) بإيثاره فيه موقف السلف بوجه عام ، ونقده لتأويلات المعتزلة والأشاعرة للصفات وغيرها من أحكام العقيدة ، تلك التأويلات التي قد تصل في رأيه إلى حد الشبه المزيغة والبدع المضلة ، وهي التأويلات التي يتبناها ويروج لها الموحدون، ويعتبرونها التوحيد الخالص في مقابل تشبيه المرابطين وتجسيمهم، وتصريحه في أول كلمات كتابه بحمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته ، ووفقهم لفهم شريعته ، واتباع سنته ، وأطلعهم من مكنون علمه ، ومفهوم وحيه ، ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته ، وتحريف المبطلين من أمته ، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن به الله ورسوله» [١٠] .

وأحسب أن هذه المواجهة الفكرية ، التي تمت على خطورتها في هدوء حاسم ، كانت أكبر من أن يتحملها هؤلاء الذين يتحكمون فيما يتعارض مع مواقفهم الفكرية إلى السيف ،

فعمدوا إلى نفي الرجل من موطنه والإساءة إلى سمعته ، وإحراق كتبه ، مما يعد وصمة في تاريخهم الذي لا يخلو من الأمجاد والمواقف الكريمة في نصرهم إخوانهم المسلمين بالأندلس.

### ٣- منهج ابن رشد المتكلم :

كانت محاولة ابن رشد النقدية في إطار هذا العلم محاولة منهجية تقوم على أسس واضحة ، وتتسم بسمات محددة ، وتنتهي إلى نتائج وتطبيقات إيجابية ضمنها كتابه الهام «مناهج الأدلة» .

وقد أفرد للأسس المنهجية التي يحسن بالمتكلم اتباعها كتابه الموجز «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ، والمقال الذي ألحقه بكتاب المناهج «قانون التأويل» بالإضافة إلى مواضع عديدة في الكتاب «المناهج» نفسه بالرغم من طابعه التطبيقي .

ومما يؤكد وعي ابن رشد بطبيعة العمل الذي يقوم به ، من حيث جانباه المنهجي والتطبيقي، قوله في الصفحة الأولى من كتاب (المناهج) : «لما كنا قد بينا قبل هذا، في قول أفردناه (يشير إلى فصل المقال) مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك إن الشريعة قسمين : ظاهر ومؤول ، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور ، وأن المؤول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ... فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها ، وأتحرى في ذلك مقصد الشارع ــ صلى الله عليه وسلم - بحسب الجهد والاستطاعة ...» (١١).

وسنعرض فيما يلي بعض الأسس والسمات المنهجية لعمله النقدي في إطار علم الكلام ، لنختم في النهاية ببعض النتائج التطبيقية .

### أولاً : التوفيق بين الشريعة والحكمة :

اعتمد ابن رشد على فكرة أساسية عنده ، وإن شاركه فيها غيره ، وهي التوفيق بين الدين الذي يقوم على الوحي وبين الفلسفة التي تقوم على التفكير العقلي البرهاني ، محاولاً البرهنة على العقائد الإسلامية برهنة علمية تنبثق من آيات القرآن الكريم ، وتسلك طريق البرهان لا

الجدل فترضي كلاً من الدين والفلسفة ، وتختلف عن أدلة المتكلمين التي تتسم في رأيه بطابع جدلي يثير من الشكوك أكثر مما يفيد من الإقناع ، لكنه احترس في الوقت نفسه من الوقوع في أخطاء الفلاسفة السابقين عليه الذين اتبعوا منهجاً قريباً من هذا المنهج لكنهم لجأوا إلى إدخال آراء غريبة على الإسلام ، مثل الآراء الأفلاطونية المحدثة مثلاً ، كما فعل الفرابي وابن سينا ، بل لم ينج من ذلك الغزالي في رأيه ، إنه لا يقصد بالحكمة هنا إلا منهج البرهان العقلي لا الآراء التي يتبناها المتسبون إلى هذه الحكمة من مشائين أو غيرهم [١٢].

أما بواعثه هو للبرهنة على العقائد بهذه الطريقة فإنها ترجع - كما أوضحنا ذلك في كتابه (فصل المقال) وغيره - إلى أمور ثلاثة :

**الأول ديني** : فقد وجد أن القرآن الكريم يحث على التدبر والتفكر في آيات كثيرة لا تدخل تحت حصر ، منها قولة تعالى :(فاعتبروا يا أولي الأبصار) - الحشر : ٢ ، وقوله تعالى : (أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ) - الأعراف ١٨٥ ، وقوله عز وجل : (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت) - الغاشية ١٧ ، ١٨ [١٣].

وهو يستدل بهذه الآيات وغيرها على أن الدين «يأمر بالنظر في الأشياء واعتبارها ، فالمقصود باعتبار الأشياء هنا هو استخدام طريقة الاستنباط التي ينتقل فيها الإنسان من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة» [١٤].

ويضيف ابن رشد «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي ، وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس ، وهو المسمى برهاناً ..» [١٥].

**والثاني تاريخي** : وذلك أن ابن رشد قد هاله انقسام المسلمين إلى طوائف وفرق، كل منها

تؤول النصوص القرآنية حسبما تريد ، ورأى أن السبيل لجمع شتاتهم هو البرهنة على العقائد بطريقة بسيطة سهلة ، تنأى عن «التأويل» المفتعل ، يقبلها كل إنسان مهما كانت درجة ذكائه وثقافته ، لاسيما أن الإسلام إنما يقوم على أساس من التوحيد والوحدة «فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب ، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال . وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة» (١٦) .

**أما الثالث والأخير فهو باعث فلسفي** : يعود إلى فكرته المحورية - التي سلفت الإشارة إليها - وتتمثل في اقتناعه بأن حقيقة الشرع هي حقيقة العقل أيضاً ، وهذه ناحية قد يشاركه فيها غيره من المتكلمين والحكماء ، ولكنه يختلف مع كل من المعتزلة والأشاعرة في المنهج الذي ينبغي اتباعه في التوصل إليها ، أي في منهج الستدلال على عقائد الدين كما سلفت الإشارة ، فإنهم في رأيه استخدموا طرقاً جدلية وخطابية ، بينما يستخدم هو الطرق البرهانية التي نبه عليها القرآن الكريم نفسه ، ومن ثم فهي ترضي الشرع والعقل معاً (١٧) .

وقد حاول ابن رشد أن يبرر استخدام الاستدلال المنطقي البرهاني في مجال العقيدة فربطه ب«القياس الفقهي» الذي يستخدم في الاستدلال الفقهي ، فالفقيه الذي يدرس نصوص الكتاب والسنة ليتخذها مقدمات لأقيسته الفقهية التي يستنبط بها الأحكام الشرعية العملية مضطر للإلمام بطبيعة الأقيسة وأنواعها وشروطها . والأمر لا يزيد على ذلك فيما يتصل بالنظر العقلي الذي أوجبه الشرع ورسم طريقة الاستدلال به على أمور العقيدة ، إذ كيف ندعو إنساناً لاستخدام النظر العقلي ثم نحرم عليه دراسة الأساليب المنطقية التي تعد مقياساً يفرق به بين صحة هذا التفكير النظري وفساده ؟ إننا لو فعلنا ذلك فلن يكون مسلكنا إلا مناقضة لقواعد التفكير السليم ، إذ القياس في الفقه ليس إلا نوعاً من القياس العقلي ، فكيف يجوز للفقيه أن يبرر مشروعية القياس الفقهي بقوله تعالى : (فاعتبروا يا أولي الأبصار) ولا يحق للمفكر في

شئون العقيدة أن يستخدم الآية نفسها لاستخدام القياس العقلي في البرهنة على قضاياه [١٨] ؟

ثانياً : ومن سمات هذا المنهج الرشدي نقده المدارس أو الفرق الكلامية التقليدية ، وعلى رأسها الأشعرية السائدة في عصره ومعها المعتزلة وهم أصحاب المنهج العقلي ، والحشوية وهم أصحاب المنهج النصي ، والباطنية وهم أصحاب المنهج الوجداني أو الحدسي ، فهم جميعاً في نظره معرضون عن الطريق المستقيم الذي سنه الله في كتابه سبيلاً إلى معرفته مستمسكون بتأويلات التزموها واتخذوها أصولاً وحكموها في الدين «كل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلة ، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع ، وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل وتأويلات مبتدعة» [١٩] .

أ- فأما الحشوية أو النصيون الذين يزعمون ألا سبيل للمعرفة بالدين إلا النص، ولا مدخل للعقل في ذلك ، فهم مخالفون للنص الذي اتخذوه أصلاً ، «وذلك أنه يظهر من غير ما آية في كتاب الله - تعالى - أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري - سبحانه - بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله سبحانه : ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ...﴾ - البقرة ٢١ [٢٠] ، ولكنه إذ رفض طريقهم لم يخرجهم من الإيمان ماداموا قد اهتدوا إلى الحق تقليداً ، وماداموا عاجزين عن النظر العقلي «ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به قدامة العقل ... إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها - صلى الله عليه وسلم - للجمهور ، وهذا فهو أقل الوجود ، فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع» [٢١] .

وهو هنا يؤكد وحده العقل والنقل ، فالشرع كما يقول ابن تيمية من بعد مسائل ودلائل الحشوية يأخذون بمسائلة ويهملون دلائله [٢٢] ، وقد قال الغزالي من قبل «إن الشرعيات عقليات والعقليات شرعيات لدى العارفين ...» [٢٣] وهذا هو الموقف العام للفكر الإسلامي

على كل حال ، باستثناء هؤلاء الحشوية [٢٤].

ب- وأما الحدسيون أو الصوفية «فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة ، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شئ يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية . وإقبالها بالفكرة على المطلوب» [٢٥] ، لكن هذه الطريقة ليست هي الطريقة القرآنية كما تبين ، على أنها لا تصلح لجميع الناس «إن هذه الطريقة - وإن سلمنا وجودها - فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر . نعم ، لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ... ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً ، أعني على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كما يظن القوم ، بل إن كانت نافعة فعلى الوجه الذي قلنا ، وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه» [٢٦] وهذا الموقف المتسامح المنصف حقاً يلتقي مع الموقف العام للمفكرين المسلمين إلا من انحاز منهم إلى الصوفية فإن الرؤى والإلهامات وإن أفادت الاطمئنان واليقين الشخصي ليست من مصادر الأحكام الشرعية [٢٧] .

ج- وأما الأشاعرة فإنه يفيض في مناقشتهم ونقض أساليبهم في الاستدلال على العقائد الدينية بل يكاد يكون كتاب المناهج نقداً تفصيلياً للمواقف الأشعرية ، لكن نقده هذا يشمل المعتزلة وسائر المتكلمين المتأخرين ، وإن كان الرجل - لإنصافه ودقته يقول : «وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شئ نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية» [٢٨] وهذه العبارة الأخيرة دقيقة فالمنهج الكلامي لدى متأخري الأشعرية لا يكاد يختلف عنه عند المعتزلة ، وهي هامة أيضاً لأن بعض الباحثين ربما صور ابن رشد موافقاً للمعتزلة في مواجهة الأشاعرة ، وهذا ما لا تدل عليه النصوص الرشدية [٢٩].

وعلى كل حال فإن ابن رشد تتبع طرق الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله - تعالى -

ووحدانيته وسائر القضايا الكلاميـة ، في دراسة نقدية تفصيلية ، رامياً إياهم - في مناهج الأدلة - بالجدل المعقـد أحياناً ، وبالروح الخطابية أحيـاناً ، وبعدم الفهم الدقيق للأدلة القرآنيـة أحياناً أخـرى ، وبخاصـة اسـتدلالهم على الوجـود الإلهي بدليل الجـوهر الفـرد ، والإمكان ، وعلى الوحدانية بدليل التـمانع ، مبيناً ما فـيها جميـعاً من نقاط الضعف ومشـارات الشك والبعد عن طريقة الـقرآن الكريم [٣٠] ، وهو يلمح إلى ذلك أيضاً في (فـصل المقال) [٣١] ، وفي الضمـيمة التي ألحقها بهذا الكتاب الأخير خاصة (بالعلم الإلهي) [٣٢] .

ومادمنا نقصـر كلامنا هنا على الناحية المنهجـية فلا موجب لتتبع هذه الانتـقادات الرشدية التفصيلية لأدلة الأشاعرة والمعتزلـة ، التي يمكن الرجوع إليها في موطنها ، والتي يعترف بعض شيوخ الأشاعرة المتأخرين بها [٣٣] ، أو ببعض منها .

ولنقل هنا في وضوح : إن النقد الرشدي جاء في حـينه ، وإن المناهج الكلامية التقليدية في عصره كانت قد أخذت تبتعد عن القرآن الكريم والأدلة النصية بوجه عام ، بتأثير اعتزالي غلب على متـأخري الأشاعرة ، حـتى قرر الرازي أن الدليل النصي لا يفيـد اليقين لأسباب عـشرة ، منها احـتمال قـيام معـارض عقلي له [٣٤] ، مما عده ابن تيـمية صداً عن سبـيل الله واضطر أن يؤلف ضده كتاباً من أهم كتبه وهو (درء تعارض العقل والنقل) [٣٥] ولذا فقد كان من المناسب أن نتـعرض لتلـك الفكرة الاعتـزاليـة التي أحـدثت هذا التأثيـر السلبي وهي المـعروفـة بفكرة «الدور» :

كان الفكر الـكلامي منذ القرن الخامـس الهجري واقـعاً تحت تأثيـر الفكرة الاعتزالـية التي تسـربت إلى مدارس عـدة وبخـاصة الأشـعـرية ، القائلة بـأن العقل أصل للنـقل ، فلا ينبـغي الاعتـماد على الدليل النقلي في أيـة مسألة من مـسائل العقـيدة المتـعلقة بوجود الـله تعالى أو صفاته أو بما تتوقف عليه صحـة النبوة وإلا كان ذلك تقديماً للفرع على أصله وهو دور باطل . وقد ولدت هذه الفكرة فكرة أخرى هي أنه عند قيام تعارض بين الدليلين النقلي والعقلي - أو حتى عند احتمال قيام هذا التـعارض - يجب اعتماد الدليل العقلي دون النقلي هرباً من الدور

الفاسد كذلك . وقد حصرت الفكرة الأولى مجال الأدلة النقلية فيما يعرف بالسمعيات تقريباً، وكادت تذهب الفكرة الثانية بحجية الدليل النقلي في مسائل الاعتقاد العقلي كلها دون تمييز .

وقد نشأت فكرة «الدور» هذه في الوسط الاعتزالي ، ونجدها بأسسها ونتائجها مفصلة فيما بين أيدينا من كتب القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري [٣٦] ، ثم انتقلت إلى غيرهم . وخصوصاً إلى الأشاعرة ربما على يد الجويني [٣٧] ، وجاء تلميذه الغزالي ليتبنى الفكرة أيضاً في مرحلته الأولى ، يقول في «الاقتصاد» : «إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل ، وإلى ما يعلم بهما » .

والواقع أن فكرة الدور هذه تهويل لا طائل وراءه ، فيمكن للمرء أن يبدأ بإثبات النبوة عن طريق النظر في المعجزة فإذا ثبتت عنده تقبل كل ما يأتيه عن النبي ولا دور ولا تناقض ، وهذا طريق أكثر الخلق كما أوضح الغزالي في كلامه عن «حقيقة النبوة» في المنقذ . على أن القرآن لم يقدم للناس العقائد ، قضايا مجردة عن الدليل يجب اعتناقها بسلطة النص المقدس أو الأوامر الإلهية فحسب ، بل هي دائماً قضايا مشفوعة ببراهينها العقلية التي لا يمكن أن يحط من قيمتها وورودها في هذا النص الإلهي ، وإلا فما يسمى أدلة عقلية هو منقول أيضاً عن مفكرين سابقين كالدليل الأنطولوجي ، ودليل الإحكام أو الغائية ، ودليل الإمكان وغيرها .. وهذا ما فطن إليه الإمام الغزالي وكرره في كتبه المتأخرة من أن الشرعيات عقليات والعقليات شرعيات لدى العارفين كما أسلفنا [٣٨] . وغرض كتابه (القسطاس) إنما هو بيان الأدلة العقلية الواردة في القرآن بموادها وصورها ، فأين هذا التمييز الحاسم إذن بين ما هو نقلي وعقلي ؟ . فالمغزى الأساسي لعمل ابن رشد من الناحية المنهجية إنما هو إعادة الاعتبار للأدلة الشرعية ، وإبراز اتفاقها مع البراهين العقلية [٣٩] .

ثالثاً – وآخر ما نتعرض له هنا من أسس هذا المنهج الرشدي ، هو مسألة التأويل فإن ابن رشد ، وإن عارض غلو التأويلات الباطنية والكلامية ، يرى ضرورة التأويل أحياناً ولكن طبقاً لقانون يحكمه ، ويفرض لذلك مقالة ألحقها بكتابه (مناهج الأدلة) [٤٠] يزيدها إيضاحاً في

(فصل المقال) .

فالأصل المتفق عليه «أنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» [٤١] فهذا هو الأصل المجمع عليه بين المسلمين والذي بنى عليه ابن تيمية (درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصحيح المعقول) فإذا صرح الشرع بشئ «فلا يخلو ظاهر النص أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً طلب تأويله ، ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من دلالة الحقيقة إلى الدلالات المجازية» [٤٢] .

ولكن إذا تعين التأويل طريقاً فما القواعد التي تحكمه ؟ هنا نجد ابن رشد أكثر وضوحاً في (فصل المقال) عنه في (خاتمة المناهج) بحكم الإيجاز الشديد في هذا المقال الأخير :

أ- أول القواعد اتباع قوانين العربية في أساليبها ودلالاتها «نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي» [٤٣] .. وفي موضع آخر يشترط لصرف اللفظ عن ظاهره ألا يخل ذلك «بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشئ بشبيهه ، أو سببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي» [٤٤] . وهذا شرط هام جداً ، فكثير من التأويلات الزائفة يرجع إلى عدم المعرفة بالعربية لسان الوحي ، وأساليبها في تصريف وجوه القول وطرق البيان .

ب- ومنها جمع الأدلة الشرعية المتصلة بموضوع واحد ، والنظر فيها جميعاً في ضوء المبدأ السابق وفي ضوء جملة أحكام الشرع ومبادئه العامة ، حتى يتبين غرض الشارع ومدلول الكلام فيما بين أيدينا من نص منقول ، وفي ذلك يقول ابن رشد : «إنه ما من منطوق به في الشرع ، إلا إذا اعتبر الشرع ، وتصفحت سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد ، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن

تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول ، فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء ، وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره ، والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما» (٤٥) .

ج- والعبارات الأخيرة من النص السابق تدلنا على قاعدة أخرى ، وهي ألا يقوم بالتأويل إلا الراسخون في العلم ، فمن النصوص، كما يصرح في «مناهج الأدلة» مالا يقبل التأويل (٤٦) ومن الناس من لا يجوز له الإقدام على التأويل ، أما المؤهلون لذلك من أهل العلم والتحقيق فهم إن أصابوا أجروا وإن أخطأوا عذروا «إذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور ، ولذلك قال - عليه السلام : إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر ... وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل ، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها . وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض» (٤٧) .

وهذه القاعدة تتصل بقضايا هامة أخرى عند ابن رشد المتكلم نذكرها على أهميتها في إيجاز شديد :

أولاها مراتب الناس في المعرفة : وقد بينا آنفاً تقسيمه الناس إلى جمهور وراسخين في العلم ، وهو في فاتحة (مناهج الأدلة) يقسمهم أيضاً إلى عامة وعلماء ، وربما زاد في مواطن أخرى صنفاً ثالثاً بينهما هم المشتغلون بالعلم ممن لم يصلوا إلى مستوى الرسوخ فيه ، وكل واحد من هذه الأصناف يناسب في المعرفة بالحق من طرق الاستدلال لا ينبغي أن يسلك به غيرها .

والثانية : أنه وإن كان يؤمن بوحدة الحقيقة في ذاتها - كما يقرر ذلك دارسون له من

مشارب مختلفة [٤٨] ، وإن خالفهم آخرون [٤٩] فإنه يسلم بأن طرق الناس في اكتشاف الحقيقة أو معرفتها متباينة ، وأساليب التعبير عنها تتفاوت أيضاً بتفاوت طبقات الناس وفئاتهم وظروفهم المختلفة ، ولذا جاءت الشريعة بأصول واضحة تؤدي إليها أدلة متاحة ممكنة لكل أصناف البشر «وهذا مثل الإقرار بالله - تبارك وتعالى - ، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي ... هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته ، أعني من الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية ...» [٥٠] ، وهو يعتقد أن أكثر الناس من العوام ، ويناسبهم الأدلة الخطابية وتكفيهم في معرفة الحق الواجب معرفته . وأن أقلهم هم الراسخون في العلم وأدلتهم برهانية قدر الاستطاعة . أما الجدليون فهم المتكلمون في رأيه وأنصاف المتعلمين ويناسبهم الأدلة الجدلية حيث فقدوا الفطرة الساذجة ، ولم يحصلوا العلم الحقيقي القائم على البرهان [٥١] .

ويقرر ابن رشد في ختام «مناهج الأدلة» أنه «لما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم ، اضطرب الأمر فيها ، وحدث فيها فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً وهذا جهل بمقصد الشرع وتعد عليه» [٥٢] .

**والأخيرة** : أن مناهج الأدلة - وهو كتابه الكلامي الرئيسي ، فالتهافت مزيج من الكلام والفلسفة - وإن كان يهدف إلى حماية العامة والجمهور من تأويلات كلامية لا تناسبهم ، هو موجه إلى العلماء ، ولا يخلو من التصريح بتأويلات وحل إشكالات ، وإزالة تعارضات لا تليق بحال الجمهور ، ولعله قصد أن يتولى أهل العلم والبرهان من قرائه توجيه غيرهم من عوام المسلمين ، وحمايتهم من آفات الكلام البدعي في رأيه [٥٣] .

### ٤- نموذج تطبيقي في طريقته المعرفية :

- **البرهنة على وجود الله :**

يرى ابن رشد - بعد نقده لأدلة المتكلمين المعروفة كدليل الإمكان ودليل الجوهر الفرد - أن

الأدلة ، التي وردت في القرآن الكريم والتي تتفق مع النظر العقلي السليم والتي ترضي أيضاً كافة العقول على اختلاف درجاتها ، تتمثل فيما يمكن تسميته بدليل العناية أو الغائية ودليل الاختراع أو السببية :

أما الأول : فيقوم على الفكرة الواضحة التالية : أن الكون بكل ما يحويه من ظواهر يرشد إلى أنه صيغ بطريقة خاصة تلائم حياة الإنسان وتعين على ازدهارها، ومثل هذه الملائمة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة ، بل الأقرب إلى التفكير السليم - وإلى العلم أيضاً - أن يتمثل ذلك كله سلفاً في تدبير مسبق وعلم وحكمة كاملين . أي أنها تدل على خالق عليم حكيم ذي عناية بخلقه . والحق أن هذه العناية بالخلق والإنسان خاصة لا تتبدى فقط في دورة الليل والنهار والشمس والقمر والنظام الكلي للطبيعة ، بل في تركيب جسم الإنسان نفسه وملكاته المختلفة التي تناسب هذه البيئة الطبيعية من ناحية وما كلف به الإنسان من إقامة الحق والعدل وعمارة الأرض وبناء الحضارة من ناحية أخرى .

أليس هذا هو ما يهدي إليه النظر الفطري السليم مؤيداً بأكثر اتجاهات العلم التجريبي ؟ وهو نفسه ما يهدي إليه الكتاب الكريم في مثل قوله تعالى : ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم أزواجاً ... وأنزلنا من المعصرات ماءاً ثجاجاً لنخرج به حباً ونباتاً وجنات ألفافاً﴾ - النبأ ٦ - ١٦ ، وقوله : ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد﴾ - فصلت ٥٢ ، وهل يطمع الإنسان الباحث عن اليقين في أكثر من شئ يلتقي على تقريره كل من الفلسفة والعلم والدين ؟

وأما الدليل الثاني الذي تتوفر فيه نفس الخصائص السابقة - أعني دليل الاختراع - فيؤكده أن الاختراع بين من مجرد وجود الحيوات والنبات ، أي أن ظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ على الكائنات غير العضوية كافية في إثبات فكرة الاختراع ، أما الأجرام الفلكية الكبرى فهي بدورها مخترعة ، لأنها مسخرة خاضعة في سلوكها لقوانين لا تحيد عنها . وكل مسخر فهو مربوب لرب خالق سخره . وإذا تبين حدوث الأشياء جميعاً من كائنات حية وغير حية ثبت

وجود الخالق - سبحانه - ، طبقاً للتفكير الفطري ، البسيط والتفكير العلمي أيضاً ، القائم على احترام مبدأ السببية العام [٥٤] .

وهو نفسه الدليل الذي يمكن استنباطه دون تعسف من نحو قوله تعالى : ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾ - الحج ٧٣ ، وقوله سبحانه : ﴿فلينظر الإنسان مما خلق خلق من ماء دافق﴾ الطارق ٥ ، ٦ .

ويؤكد ابن رشد في مناهج الأدلة أن هذين الدليلين - العناية والاختراع - «هما دليلا الشرع . وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع - سبحانه - في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة ، فذلك بين لمن تأمل الايات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى ، وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما ايات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً» [٥٥] .

وبعد :

فإن عمل ابن رشد النقدي بجانبيه النظري والتطبيقي ، في ميدان علم الكلام ، قد جاء في إبانه ، ليس على الصعيد المحلي في جزيرة الأندلس فحسب ، بل على صعيد العالم الإسلامي كله ، بعد أن أخذت مناهج علم الكلام حينئذ ، وممارساته التقليدية تدخل في دور مدرسي جامد ، وصيغ شكلية متزمتة ، فنفخ فيها - بحكم ثقافته المتميزة ، وحسه النقدي - روحاً جديدة مضمخة بهدي القرآن الكريم ، وأرجو أن يسمح لي أن أختم هذه الورقة بكلمات ختمت بها بحثاً لي في مناهج البحث في علم الكلام منذ سنوات : «أود في النهاية أن أنوه بصفة خاصة بنقد الإمام الغزالي وهو مفكر صوفي ، وابن تيمية وهو شيخ سلفي ، وابن رشد وهو فيلسوف عقلي - لهذا الموقف المنهجي ، ودعوتهم إلى العودة للتوازن التقليدي في علم الكلام بين النقل والعقل ، وإيثارهم جميعاً على اختلاف نزعاتهم للأدلة القرآنية ، التي تتفوق في الفعالية والإقناع المنطقي ، إلى جانب الحجية الشرعية ، على الأدلة الكلامية الرسمية ، التي

قد تتباهى بصيغها الفنيـة المعقدة ، ولكنها كثيـراً ما تسفر - خارج الدوائر الكلامـية عن خواء وعقم بائسين

فهل من عودة إلى القرآن ، لا لكي نلتزم بنصوصه بمجرد التسليم والقبول التقليدي ، بل لنسلم العقل لهداياته ، فنخرج من إسار الأدلة الشكلية ، والتعقيدات الجدلية ، إلى أفق جديدة يؤذن بازدهار حقيقي للدراسات الكلامية ؟» [٥٦]

●●●

## المراجع والإحالات


(١) فاتحة كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد ، ط لاهور ١٩٧٤٦ م ٢/١ .

(٢) انظر حسن محمود الشافعي : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، نشر وهبة القاهرة ط ٢ ، ص ٢٥ - ٣٣ .

(٣) انظر محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، الأنجلو المصرية ، ١٩٦٤ ، ص ٢٣ - ٣١ .

(٤) السابق ص ٢٢ .

(٥) عبد الله كنون : جولات (مرجع سابق) ص ١٠٨ .

(٦) السابق .

(٧) المختار بن الطاهر : ابن رشد (مرجع سابق) ٤٧٣ .

(٨) عبد الله كنون : جولات (مرجع سابق) ١١٩ - ١١١ .

(٩) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، بتحقيق محمود قاسم ، الأنجلو المصرية ، ط ٣ ، ص ١٣٣ .

(١٠) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، بتحقيق محمود قاسم ، الأنجلو المصرية ، ط ٣ ، ص ١٣٣ .

(١١) السابق .

(١٢) انظر محمود قاسم : ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه ، نشر الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٦٤ م ، ص ٤٥ .

(١٣) انظر فصل المقال ، نشر مكتبة التربية ، لبنان ، ١٩٨٧ م ، ص ١١ ــ ١٣ .

(١٤) فصل المقال ص ١٢ .

(١٥) السابق .

(١٦) مناهج الأدلة ١٣٤ .

(١٧) محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ص ٥٣ .

(١٨) انظر فصل المقال ، ص ١٢ ــ ١٣ .

(١٩) مناهج الأدلة ١٣٤ .

(٢٠) السابق ، ١٣٥ .

(٢١) الاسبق ١٣٦ .

(٢٢) انظر ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، ط الرياض بتحقيق رشاد سالم ، ١٤٤٧ ، ٨٦ ، وحسن الشافعي : المدخل (مرجع سابق) ٤٦ ــ ٤٨

(٢٣) انظر حسن الشافعي : الغزالي ــ المنهج وبعض التطبيقات في «منشورات جامعة محمد الخامس بالرباط ــ ندوات رقم ٥ ص ١١٨ .

(٢٤) حسن الشافعي : المدخل(مرجع سابق) ص ١٣٧ ومابعدها .

(٢٥) مناهج الأدلة ١٥٠ ، وقارن عبد الحليم محمود : الإسلام والعقل ، ظ أولى القاهرة ، ص ٨ ــ ٢٠

(٢٦) مناهج الأدلة ١٥٠ ، وقارن عاطف العراقي : المنهج النقدي عند ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٨٤ م ٢٥٩ ــ ٢٦٤

(٢٧) انظر التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، الحلبي بمصر ، ص ٢٤ ، وحسن الشافعي : لمحات من الفكر الكلامي ، دار الثقافة العربية بالقاهرة ، ١٩٩٣ م ، ص ١٢ ، ١٣ .

(٢٨) مناهج الأدلة ١٥٠ ــ ١٥١ .

(٢٩) انظر محمود قاسم : مقدمة الأدلة ١٤٠ ــ ١٤٧ .

(٣٠) مناهج الأدلة ١٣٦ ــ ١٥٠ .

(٣١) فصل المقال ص ٣٦ ــ ٣٨ .

(٣٢) السابق ٤٠ ــ ٤٢ .

(٣٣) حسن الشافعي : لمحات من الفكر الكلامي ٧ ــ ١٣ .

(٣٤) انظر الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ط القاهرة ١٣٢٣ هـ ، ص ٣١ .

(٣٥) ابن تيمية ــ أحمد بن عبد الحليم ، درء تعارض العقل والنقل ، ط الرياض ، بتحقيق رشاد سالم ، ١/ ٥٠ ومابعدها . ومجموع الفتاوي ٥/ ٢٤٦ .

(٣٦) انظر عبد الجبار : المغني ، ط أولى ١٥/ ٢٦ ــ ٢٩ وأبو الحسن البصري ، المعتم في أصول الفقه ، ط أولى ، دمشق ، ٢/ ٦٨٦ ــ ٦٨٧ .

(٣٧) انظر فوقية حسين : الجويني إمام الحرمين ، سلسلة أعلام العرب بالقاهرة ، ص ١٤٤ .

(٣٨) انظر الغزالي ، المنقذ من الضلال بتحقيق عبد الحليم محمود ، ط ٣ القاهرة ، ص ٧٠ .

(٣٩) انظر مناهج الأدلة بتحقيق محمود قاسم ص ٢٤٩ ومابعدها .

(٤٠) انظره ص ١٧ ومابعدها

(٤١) فصل المقال ١٧ .

(٤٢) السابق ١٨ وقارن محمد عمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ١٨ .

(٤٣) فصل المقال ١٨ .

(٤٤) السابق

(٤٥) السابق ١٨ ــ ١٩

(٤٦) انظر مناهج الأدلة ٢٥١ ــ ٢٥٢ .

(٤٧) فصل المقال : ٢٤ ــ ٢٥ .

(٤٨) انظر محمد عمارة : المادية والمثالية ٢٠ ــ ٣٠ ، زينب الخضري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ط القاهرة ١٩٨٣ م ، ١٩٥ .

(٤٩) انظر مثلاً ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة أبو ريده ، ط القاهرة سنة ١٩٣٨ م ، ٢٥٩ .

(٥٠) فصل المقال ٢٦ .

(٥١) محمد عمارة : المادية والمثالية ١٨ ــ ١٩ .

(٥٢) مناهج الأدلة ٢٥٢ .

(٥٣) انظر محمد عمارة : المادية والمثالية ٢٠ ــ ٢١ .

(٥٤) انظر ابن رشد : مناهج الأدلة ١٥٠ ــ ١٥١ ، محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ٨٠ ــ ٨٦ .

(٥٥) مناهج الأدلة ١٥٣ .

(٥٦) حسن الشافعي : المدخل ١٧١ .

# دعوى القيمة التقدمية العظمى لفكر ابن رشد

● دراسة : أ. محمد ابراهيم مبروك ●

# فكر ابن رشد والتنوير

هناك الآن جهـد كبيـريتدافع من أجل تدارك الخطأ الفـاحش والجرم العظيم الذي وقع فـيه العرب والمسلـمون وهو إهمالهم لفكر قـاضي قضـاة قرطبة أبي الوليـد ابن رشد المتـوفي عام ٥٩٥ هـ الأمر الذي أدى إلى تراجع الحضارة الإسلاميـة في الوقت الذي تقدمت فيه الحضارة الغربية تقدماً كبيراً بسبب اهتمامها بالاستفادة من هذا الفكر .

ولذلك فقد عـقدت في الأونة الأخيرة عشـرات المؤتمرات والندوات وأُصدرت العديد من الكتب والنشـرات حـول ابن رشد وفكره ومـحنتـه وتخلف العـصر الذي أدى إلى إضطهـاده وأنفقت في سبيل ذلك ملايين الدولارات (كان للتمويل الغربي فضل الإشتراك بالقسم الأكبر فيهـا) وغدى الاهتمام بفكر ابن رشد يكاد يكون هو المنافس الوحـيد للإهتمام العربي بقـضية الساعة التي يتعلق عليها مستقبل العالم وأقصد بذلك قضية العولمة .

ولقد أصـدر المجلس الأعلى للثـقافة الكتـاب التذكـاري الضخم (ابن رشـد مفكراً عـربياً ورائداً للإتجاه العقلى)عام١٩٩٣ باشراف الدكتـور عاطف العراقي الذي أختار له هذا العنوان بوجه خاص . وما لبث نفس المجلس الأعلى للثقافة الذي يتولى رئاسته الدكتور جابر عصفور أن عقد مؤتمراً في مـايو ١٩٩٤ حول أبحاث الكتاب ثم صدرت أبحاث المـؤتمر في كتاب آخر هو : (حوار حول ابن رشـد) بإشراف الدكتور مراد وهبـه عام ١٩٩٥ . وفي أثناء ذلك أصدر المجلس عدة كـتب لابن رشد نفـسه منها كـتاب النفس وكـتاب الأثار العلوية وكـتاب الكون والفساد (وهي شروح لأرسطو) .

وقررت اللجنة التنفيذية للجمـعية الفلسفية الأفروأسيوية في اجتـماعها في عام ١٩٩٣ في موسكو أثناء انعـقاد المؤتمر العالمي للفلسـفة تنظيم مؤتمرها الدولي الخـامس في عام ١٩٩٤ في القاهرة تحت عنـوان «ابن رشد والتنوير» والذي صدرت أبحـاثه في كتاب يـحمل نفس الاسم بإشراف د .مراد وهبه ود .منى أبو سنه عام ١٩٩٧ قدم له أربعة من الوزراء المصريين :عصمت

عبد المجيد (وزير سابق) وبطرس غالي(وزير سابق) وعمرو موسى( وزير الخارجية) وفاروق حسني(وزير الثقافة) .

أما في المغرب العربي فالعمل بقوم على يدٍ وساق من أجل استعادة تراث ابن رشد الذي يرى المفكرون المغاربة من أمثال الدكتور محمد عابد الجابري الذي يتولى قيادة ذلك أنهم أولى الناس به وبالاستفادة من فكره التقدمي لانتمائه للحضارة الأندلسية المغربية حسب رويتهم ومن ثم تتابع إصداراتهم لتراث ابن رشد والكتب والأبحاث التي تدور حولها في هذا الإطار.

وفي الشام فقد كان اهتمام الطيب تيزيني بابن رشد قديماً وقد أقام معهد ثربانتس بدمشق والمعهد الكتالاني للمتوسط ندوة ابن رشد الدولية بالتعاون مع كلية الآداب في جامعة دمشق والسفارة الأسبانية والسفارة الموريتانية في الفترة الواقعة ما بين ٧ ــ ١٠ فبراير ١٩٩٨ وشارك فيها ستة عشر باحثاً وأستاذاً جامعياً من سوريا ولبنان والأردن وفلسطين وموريتانيا وإيران وأسبانيا . وكل هذا بعض من المظاهر الثقافية للاحتفال بابن رشد .

فبعض المفكرين الغربيين يقول: «إنه من المآسي الثقافية العظمى أن فلسفة ابن رشد لم يكن لها أي تأثير على علماء العالم الإسلامي ولو كان لها تأثير لكان قد أفضى إلى ظهور عصر نهضة إسلامية وعصر تنوير بل كان قد أفضى إلى انفجار المكتشفات العلمية على غرار ما حدث في أوروبا وأمريكا»(١) .

وتقول إنكه فون كوجلجن :«إن موت ابن رشد هو نقطة التحول في التاريخ الثقافي الأوروبي والإسلامي على حد سواء فابن رشد رمز على بزوغ الثقافة الأوروبية وتجاهله هو علة سقوط الثقافة الإسلامية فهو كفيلسوف عربي إسلامي هو الضامن لتأسيس الحداثة»(٢) .

وهكذا نستطيع أن نلخص المشكلة الرشدية العظمى في قول هنري كوربان :«لقد مرت الرشدية في الشرق مروراً غير ملحوظاً»(٣) .

---

(١) ابن رشد والتنوير

(٢) نقلاً عن شتيفان فيلد (بين رينان وبلوخ الاستقبال الأوروبي لابن رشد منذ القرن التاسع عشر ــ ضمن أبحاث (ابن رشد والتنوير) ص : ٩٥ .

(٣) نقلاً عن د. نايف بلوز (ابن رشد بين العقلانية والأيديولوجية ــ ضمن أبحاث مجلة عالم الفكر (عدد إبريل ــ يونيو ١٩٩٩) : ص ٢٨ .

أما لدينا نحن معشر العرب فإنه يتضح من السياق السابق أن هناك ثلاثة مفكرين على وجه الخصوص يتولون الآن قيادة الدعوة إلى استنهاض الأمة باستلهام مشروعها الحضاري من خلال الفكر التقدمي لابن رشد . هؤلاء المفكرون هم :الدكتور عاطف العراقي - الدكتور مراد وهبه - الدكتور محمد عابد الجابري.

ومن الهام أن نتعرف على أسس وأهداف الدعوة لديهم . ينعي الدكتور عاطف العراقي على العرب في حنق شديد وصياح صاخب «إن الغرب قد تعرف على المكانة الحقيقية لابن رشد وفلسفة ابن رشد أما نحن العرب فقد ظلمنا ابن رشد ولم نفهم حق الفهم فلسفة ابن رشد وبالتالي لم نستفد استفادة تذكر في الدروس [١] التي ألقاها علينا هذا الفيلسوف العملاق»[٢] .

ولا طريق لنا للتقدم سوى الانطلاق من أسس التنوير لدى ابن رشد : «إذا أردنا لأنفسنا نحن العرب طريق التقدم ، طريق الزعامة الفكرية ، طريق الحضارة والتنوير ، فلا مفر من إقامة هذا الطريق على العقل وبحيث يكون العقل هو الهادي لنا إلى سواء السبيل ، المرشد لنا إلى طريق الحق واليقين ، المنارة التي نعتصم بها وبحيث تهدينا الخير كل الخير سنجد منها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى وركيزة التطور الخلاق إلى الأمام دائماً»[٣] .

وطبعاً تشتد الحاجة إلى ابن رشد في مواجهة الفكر اللاعقلاني الأسطوري والذي يعبر به عن فكر الحركات الإسلامية أو كما يقول :«نحن في حياتنا الفكرية التي نحياهافي حاجة مستمرة إلى أن نتزود من تلك الدروس العقلية الرائدة والتي تركها لنا فيلسوفنا ابن رشد . في أمس الحاجة إلى الاستفادة من تلك الدروس وما أعظمها وخاصة بعد انتشار الفكر اللاعقلاني الأسطوري في أكثر أنحاء أمتنا العربية وبحيث نجد للأسف الشديد تراجعاً عن

---

(١)هكذا في الأصل

(٢) ابن رشد (الكتاب التذكاري للمجلس الأعلى للثقافة) : ص ٧.

(٣) المرجع السابق : ص ١٦٥ .

العقل وتضييقاً لمساحته وغيبه عن المعقول وانتشار للخرافات والأساطير»[١] .

ويتأسى الدكتور مراد وهبه على أثر ابن رشد في أمتنا فيقول :«إن مفارقة ابن رشد تكمن في أنه (أي ابن رشد) كان ممهداً للتنوير في أوروبا في حين كان موضوع اضطهاد في أمته»[٢] .

وعذر الدكتور مراد في هذا الأسى هو أن ابن رشد هو سبيلنا الوحيد للخروج من الظلام «وإذا كان ابن رشد ما زال غائباً في كل من المشرق العربي والمغرب العربي فمعنى ذلك أن التنوير غائباً»[٣] .

«وأيا كان الأمر فإن هذه الندوة تنعقد في وقت نواجه فيه تياراً لاعقلانياً يريد المحافظة على جرثومة التخلف . وفي تقديري أن فلسفة ابن رشد هي المضاد الحيوي للتخلص من هذه الجرثومة»[٤] .

أما الدكتور محمد عابد الجابري رائد الدعوة إلى استنهاض الأمة من خلال فكر ابن رشد في المغرب العربي فإنه يري أن ابن رشد «هو المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية من داخلها»[٥] .

ولذلك فالتعريف بسيرته وفكره «خطوة ضرورية في استبيان رشدية عربية إسلامية وهي وحدها القادرة في نظرنا على أن تعطي لحياتنا الثقافية ما هي في حاجة إليه من القدرة الذاتية على التصحيح والتجديد»[٦]

ولكن ضرورة ابن رشد تكمن بوجه خاص في العمل من أجل ترشيد الإسلام السياسي والتخفيف من التطرف الديني إلى أقصى حد .

---

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة

(٢) مقارنة ابن رشد (ضمن أبحاث الكتاب التذكاري) ص : ٣١ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٨ .

(٤) حوار حول ابن رشد (المجلس الأعلى للثقافة) : ص ١٠ .

(٥) ابن رشد سيرة وفكر : ص ٩ .

(٦) المرجع السابق : ص ١١ .

يقول الدكتور الجابري في ذلك :«إن ترشيد الإسلام السياسي والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لايمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية» [(١)].

والآن نستطيع أن نلخص المقولات التي تأتي في سياق الدعوة إلى فكر ابن رشد من خلال كتابات العلمانيين العرب أو أساتذتهم الغربيين في النقاط التالية :

ــ أن لفكر ابن رشد قيمة تقدمية عظمى .

ــ أن فكر ابن رشد كان له تأثيراً كبيراً في قيام النهضة الغربية .

ــ أن تجاهل العرب والمسلمون لفكر ابن رشد يرجع إلى تناقض الحضارة الإسلامية مع العقلانية بل وتناقض الإسلام نفسه معها في الأراء الأكثر صراحة .

ــ أن تجاهل العرب والمسلمين لفكر ابن رشد أدى إلى تخلفهم وتراجع الحضارة الإسلامية بعد محنته .

ــ أن فكر ابن رشد هو المدخل الضروري لقيام نهضتنا الحديثة .

ــ والآن علينا أن نناقش تلك المقولات :

●●●

## هل لفكر ابن رشد قيمة تقدمية عظمى؟

يرى أرسطو أن : «دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيراً متصلاً . ومادتها الأثير أو العنصر الخامس ، وهو جسم ليس له ضد لهو لذلك غير متغير ، وطبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل وبالعكس . وليس يعني هذا كما توهم بعض المؤلفين ، أن السماء تتحرك بالطبع وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك ، بخلاف ما ارتأى أفلاطون (٣٩ ب) فإن أرسطو يقول بمحرك أول ، ولكن

(١) المرجع السابق : ص ١١ .

المقصود أن تكون الحركة الدائرية ، وهي أكمل الحركات ، ممثلة في العالم بالطبع لا بالقسر كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر الأربعة . والطبع قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها إلى الفعل ، والكواكب أجسام كرية ، منها سبعة يقال لها السيارة ، وهي من أعلى إلى أسفل : زحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر ؛ والباقي يقال لها ثابتة ، وهي وراء السبعة . ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه أو أفلاك كما سنرى ، والأفلاك أجسام كرية مشتقة مجوفة . يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة ، فالفلك المحيط وراءها جميعاً ، مركبة بعضها في جوف بعض . والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها ؛ إنما الذي يدور هو الفلك الحامل للكوكب . ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جداً ، فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة . الفلك المحيط أو السماء الأولى هو المتحرك الأول عن المحرك الأول ، وهو «غلاف العالم» مواز لخط الاستواء باق دائماً على مسافة واحدة من الأرض ، وهو دائم الدوران ، يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ، ومن المغرب إلى المشرق تحتها ، في كل يوم وليلة دورة واحدة ، قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة ، بحيث إن كلاً منها متحرك بما فوقه محرك لما تحته ، إلى أن ننتهي إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك . وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه : النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة كل ٢٤ ساعة ، وليس لها حركة خاصة ، أما السيارة فلها حركات خاصة ، أي أنها تدور أيضاً في اتجاهات مختلفة عن اتجاه الفلك المحيط، ولكل حركة فلك ، ولكل فلك محرك مفارق غير المحرك الأول وأدنى منه . والفلك المحيط علة دوران الشمس حول الأرض ، فهو علة تعاقب الليل والنهار ، وعلة الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض ؛ وهو علة حركتها السنوية على فلك البروج سبب الاختلاف في نتولد الحرارة والضوء على فصول السنة في مختلف مناطق الأرض ، وهذا أصل الدور في الكون والفساد : تتحول العناصر بعضها إلى بعض ، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل ، بتفاعل القوتين الفاعليتين وهما الحار والبارد ، والقوتين المنفعلتين وهما الرطب واليابس ، تحت تأثير فلك الثوابت الذي هو بمثابة الصورة

العليا ، والأرض بمثابة المادة الدنيا . أما الأرض فهي ساكنة في مركز العالم لأنها تراب ، والمكان الطبيعي للتراب هو أسفل [١].

يقول الفيلسوف الغربي الكبير بريتراندرسل :«لكي نفهم أرسطو ينبغي أن نذكر أولاً أنه ناقد لأفلاطون ، ومع ذلك لا يمكن القول أن نقد أرسطو كان يرتكز في كل الأحوال على معرفة صحيحة وعادة يكون من المأمون أن نثق بأرسطو عندما يسرد آراء أفلاطون. أما عندما ينتقل إلى تفسير معناها فإنه لا يعود موثوقاً منه وبالطبع يمكننا أن نفترض أن أرسطو قد عرف الرياضيات السائدة في عصره وهو أمر يؤكد أن عضويته الأكاديمية تؤكده ولكن من المؤكد أيضاً أنه لم يكن ميالاً إلى الفلسفة الرياضية لأفلاطون ، بل إنه لم يفهمها أبداً في الواقع وينطبق هذا الحكم نفسه على تعليقات أرسطو للفلاسفة السابقين فحين يقدم سرداً مباشراً لآرائهم نستطيع أن نعتمد على ما يكتب ، أما التفسيرات فلابد أن تؤخذ منه بحذر ... وكذلك فإن آراءه في الفيزياء والفلك كانت مضطربة إلى حد ميئوس منه»[٢] .

ترى ما هو تفسير ذلك ؟.

لقد كان أرسطو ينظر إلى الطبيعة من خلال نظريته عن الهيولي (المادة الأولى) والصورة . فالكائن الواحد يتكون باتحاد هذين المبدأين إتحاداً جوهرياً من حيث أن كلاً منهما ناقص في ذاته مفتقراً للآخر متمم له حيث أنهما لا ينفصلان في الحقيقة . فلا توجد الهيولي (المادة الأولى) مفارقة ولكنها دائماً متحده بصورة وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة . ويقول رسل في شرح هذه النظرية « لنتأمل مثلا المادة الخام التي تستخدم في صناعة عمود في مبنى . تلك هي (المادة)، أما الصورة فهي أشبه بالتصميم الذي نضعه للعمود . والفكرتان معاً هما هما بمعنى معين تجريديتان من حيث أن الشيء الفعلي يجمع بين الأثنين معاً . ويقول أرسطو أن الصورة عندما تطبع على المادة هي التي تجعل هذه الأخيرة على ما هي عليه ،

(١) يوسف كرم ــ تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٤٨ ــ ١٥٠ .

(٢) حكمة الغرب .

فالصوره تضفي على المادة خصائصها ، وتحولها بالفعل إلى شيء»[١] .

والذي يهمنا في هذه النظرية أنه أضفى على الطبيعة ذاتها معنى ميتافيزيقياً غيبياً) فكيف يمكن التعامل معها على أنها أشياء واقعية قابلة للتجريب فبالرغم من أنه «أنزل المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض وسماه صورة »[٢] إلا أن نظريته «لاتختلف كثيراً عن نظرية المثل والصور عند سقراط وأفلاطون »[٣] . هذا بالإضافة إلى أنه « يضمن الظواهر الطبيعية طبيعة معينة ساكنة فيها فالجمر مثلاً أعطاه طبيعة أرضية جعلته يرتمي عليها لأنه - الحجر- يشتاق وبصبر فارغ الرجوع إلى موطنه . أو كما أعطى النار -التي تهفو بلهبها المتصاعد لطبيعتها الهوائية ، التي يشتد حنينها إلى أعلى- وطنها في السماء» [٤] . كل هذا الكلام يؤكد أن أرسطو «قد غلبت على كتبه في علم الطبيعة الروح الميتافيزيقية[٥] الغيبية وهو ما يتنافى تماماً مع مباديء العلم التجريبي . وهذا ما جعل رسل نفسه يعترف بأن«تأثير أرسطو من الناحية التاريخية كان معوقاً»[٦] وإن يكن هو (على طريقته دائماً في الدفاع عن القيمة العلمية لآراء أساطين الفكر الغربي) يعزو ذاك في الأساس إلى الجمود الأعمى والذليل لدى الكثير من أتباعه .

أما زيغريد هونكه فإنها تصف هذه النظرية بأنها«هي التي أربك بها أرسطو العالم القديم وأسدى له خدمة ثنته عن العثور على ذاته ، وعن التوصل إلى رؤية ذاتيه للطبيعة ، وعن العثور على الطريق الموصلة إلى العلوم الطبيعية» [٧] .

ويذهب ول ديورانت إلى أن «إفتقار أرسطو إلى التجربة والإختبار والآراءالعلمية ترك علمه على الطبيعة كتله من الملاحظات الفجة عسيرة الهضم ، لقد إمتاز في جمع المعلومات

---

(١) حكمة الغرب .
(٢) زيغريد هونكه : العقيدة والمعرفة
(٣) هـ. جـ. ويلز : معالم تاريخ الإنسانية .
(٤) زيغريد هونكه ــ مرجع سابق .
(٥) د. جميل بلدي ــ أثر مدرسة الإسكندرية في العلم .
(٦) تاريخ الفسلفة الغربية
(٧) العقيدة والمعرفة .

وترتيبها ، وفي كل ميدان نجده يحسن استعمال تنسيقاته ويضع فهارس لها . ويسير جنباً إلى جنب مع هذه الميول والمواهب في الملاحظة -إنشغاله وإنهماكه في الميتافيزيقا الأفلاطونية» [١]

بل إن رسل نفسه يقول عنه في كتاب آخر في معرض حديثه عن كوبرنيكس:«إن نظرية أرسطو القائلة بأن التغير والفساد مقتصران على منطقة ما تحت القمر مثل كل شيء آخر قاله أرسطو في الموضوعات العلمية عائق دون التقدم» .

والنتيجة النهائية من ذلك هي كما يقول رسل :«إن كتابي أرسطو في الطبيعة لم يبق فيهما جملة واحدة صحيحة»[٢] .

والشيء الثابت الذي ليس عليه خلافاً تاريخياً أن روجر بيكون وكوبرنيكس وكبلروليوناردودافنشي ونيوتن وهم مؤسسو علم الطبيعة في عصر النهضة قامت نظرياتهم على مناقضة نظريات أرسطو في الطبيعة ولاقوا الأمرين من اضطهاد الكنيسة التي تبنت هذه النظريات وتلك شهادة روجر بيكون نفسه رائد النهضة الغربية ورائد العلم التجريبي عندهم لقد كان يصرخ قائلاً :«لو تركت لي الحرية لاحرقت كتب أرسطو جميعاً وذلك لأن دراستها لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الضياع وإلى الخطأ وزيادة الجهل»[٣] .

والنغمة التي لم يفتأ روجر بيكون يرددها هي :«التجريب ..التجريب»

ولكن من أين تعلم روجر بيكون ذلك ؟

يجيب على ذلك روجر بيكون نفسه فيقول [٤] :

«ليس العلم موجوداً إلا لدى العرب».

إن صفة ابن رشد الأولى في التاريخ الفلسفي سواء في الشرق أو الغرب هي التابع الأمين لأرسطو والغاية القصوى من إجتهاد الداعين إلى القيمة التقدمية العظمى لابن رشد هو إثبات

---

(١) قصة الفلسفة .

(٢) نقلاً عن د. فتح الله خليف ــ ابن رشد ومنزلته في العالم الإسلامي والغربي (ضمن أبحاث ابن رشد والتنوير) : ص ١٥٠

(٣) نقلاً عن هـ جـ ويلز (موجز تاريخ العالم) .

(٤) نقلاً عن زيغريد هونكه : العقيدة والمعرفة .

القيمة الفلسفية الخاصة لمحاولات ابن رشد التوفيقية بين الدين وفلسفة أرسطو ولموقفه السياسي التقدمي في إعراضه عن آراء أرسطو السياسية المسوغة للاستبداد وتبنيه بدلاً منها ــ وله الحق في ذلك ــ أراء أفلاطون . ولكن هل يقول أحد أن ابن رشد في منهجة الفكري العام كان يخالف منهج أرسطو وخصوصاً فيما يتعلق بآراء أرسطو الطبيعية ومنهجه العلمي لا اعتقد أن هناك أحد يقول ذلك .

ولهذا وصف ابن سبعين ( مع خلافنا الفكري الكبير معه) ابن رشد بالمحدودية وضعف الخيال وضيق الأفق والعبودية لأفكار أرسطو ، يقول ابن سبعين : إن هذا الرجل (أى ابن رشد) مسحور بأرسطو وقد أمضى حياته في تمجيده وتفخيمه . فهو يقلده حرفياً تقريباً ، سواء في أحاسيسه ، أو في إدراكه وفهمه . فلو إنه سمع بأن حكيم اليونان قال إن شخصاً ما واقف في الوقت ذاته لصدقه! معظم مؤلفاته آتية من تعاليم أرسطو إما عن طريق شرحه له أو عن طريق تقليده ، أما هو فليس له أي فكر مستقل أو خاص وإدراكه محدود ، وخياله غبي لا حدس فيه ، ولكنه كان رجلاً ممتازاً من الناحية الشخصية وكان منصفاً لم يكن يتدخل في شئون الآخرين وكان واعياً لضعفه ولا يمكننا أن نتحدث عن وجود أي اجتهاد شخصي له لأنه كان مجرد مقلد لأرسطو .[1]

وفي تفسير ابن رشد لأسباب الزلازل يقول في شرحه لكتاب الآثار العلوية لأرسطو [2] :

«أما سبب الزلازل فهو ظاهر مما تقدم وذلك أنه قد تبين أن البخار المتولد في الأرض صنفان أحدهما الرطب والآخر اليابس الدخاني أما الرطب فيكون منه إذا علا فوق الأرض الأمطار وسائر ما عددنا وأما الدخاني فإنه أيضاً إذا علا فوق الأرض كانت منه الرياح وسائر الآثار التي عددناها وأما إذا بطن مثلاً هذا البخار الذي منه الرياح في جوف الأرض وتحرك هناك فباضطرار لا يكون سبب الزلزلة شيء سواه» .

---

(١) نقلاً عن هاشم صالح ــ ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر ــ ضمن أبحاث مجلة عالم الفكر : ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٢) ص ٤٤ .

ويصف رينان فكر ابن رشد بأنه «يخلو من الأصالة» [١] . وكذلك فإنه «لايبيح لنفسه إبداء رأي مخالف لرأي معلمه»[٢] . وينتقد مالبرانش تعظيم ابن رشد الشاذ لأرسطو فيقول [٣] :

«إنه يقول أن عقيدة أرسطو هي الحقيقة المطلقة ، ولا يمكن لأي بشر أن يتملكوا علماً يعادل علمه أو يقترب منه . لقد وهبه الله لنا لكي نتعلم كل ما يمكن للبشر أن يتعلموه على هذه الأرض ، إنه هو الذي يجعل جميع الناس عاقلين أو حكماء. وكلما فهموا فكره أكثر كلما أصبحوا علماء أكثر . لقد اخترع أرسطو المنطق والفيزيقا والميتافيزيقا . لقد اخترعها لأن جميع المؤلفات التي كتبت قبله عن هذه العلوم لا تستحق أن تذكر ، وقد كُسفت من قبل مؤلفاته . لقد أنجز هذه العلوم بشكل كامل ولا يمكن لأحد أن يضيف إليها أي شيء . والدليل على ذلك أن أحداً حتى عصرنا هذا (أي خلال خمسة عشر قرناً) لم يضف إليها أي شيء جديد ، ولم يستطع أن يكشف عن أي خطأ فيها . ومجرد أن يتوافر كل هذا العلم في شخص واحد فهذا من باب المعجزة أو الأشياء الخارقة للعادة» . ثم ينهي مالبرانش كلامه قائلاً : ينبغي أن يكون المرء مجنوناً لكي يتحدث عن أرسطوعلى هذا النحو .. فهو بشر في نهاية المطاف وليس شخصاً معصوماً .

ولا يعني ما سبق أن أراء أرسطو وابن رشد في الطبيعيات تخلو من أي فائدة تذكر لأنه من الممكن إدراجها من باب التسلية في كتب الطرائف وهي كتب لا تختلف كثيراً عن كتب الفكر العربي التي يُنادي فيها باستلهام أسس تقدم نهضتنا الحديثة من فكر ابن رشد .

ولقد تسببت سياسة ابن رشد في متابعة أرسطو في آراءه العلمية إلى تورطه في الكثير من الآراء الفجة مثل ذهابه في كتابه تهافت التهافت وغيره من الكتب إلى أن الأجرام السماوية حيوانات لأنها تتحرك في السماء بشكل ذاتي فقال :«إن السماء حيوان مطيع لله بحركته

---

(١) شتيفان فيلد ، الاستقبال الأوروبي لابن رشد : ص ١٠١ .
(٢) ابن رشد والرشدية : ص ٧٢ .
(٣) نقلاً عن هاشم صالح ــ مرجع سابق : ص ١٨١ ، ١٨٢ .

الدائرية والسمـاء موجود قـديم غيـر قابل للفسـاد شامل العمل بسـيط بلا ثقل متـحرك بروح فالحركة الدائرية لا يمـكن أن تتحرك بغير روح» ورفض تلاميذه في أوروبا إجـابة دعوة جاليلو في القـرن السابع عـشـر كي ينظروا إلى السـماء بمنظاره ويشـاهدوا التـغيـر في عادة الأجـرام السـماوية خـشـية أن يضطروا لمخـالفـة قول أرسطـــــو وابـن رشد أن لا كـون ولا فسـاد في السماء »[1].

ولكن أشد أراء ابن رشد العلمـية فجاجة هي اشتـراطه على الأطباء اتقان المنطق الأرسطي لكي يبلغوا المهارة ف مهنة الطب ووتكشف الدراسات واعتـرافات ابن رشد نفسه في كتبه أن ابن رشد لم يكن طبـيباً ذا شأن إلا في المجال النظـري فقط وأنه كما يقول هو نـفسه لم يمارس الطب إلا مع نفسـه أو مع أشد المقربين له ولم يكتب في الطب إلا كتـاب في الكليات والطب بطبعه يقـوم على الجزئيات ومع ذلك فهناك من يحاول باستـماتة ابراز دور تقدمي وهمي لابن رشد الطبيب ويعيب على القفطي عدم ذكره بين أطباء الإسلام العظام .

أما آراء ابن رشد في الإلهيات فلا نرى أن آراء ابن رشـد اختلفت اختلافاً ذا شأن عن أراء أستاذه أرسطو فـيها وإن حاول تأويلها تأويلا شكليـاً للتقارب مع عقائـد المسلمين وقد عرضنا في المحاضرة السـابقة جانباً من هذه التـأويلات وكيف كان من الحتمـي أن يفشل ابن رشد في التوفيـق ما بين العقائد الإسلامـية ومذهب أرسطو في الإلهـيات وذلك لاستحالة التـوفيق بين هذه العقائد وأي مذهب أو فـلسفة أخرى فهي عقائد توفـيقية إما أن تقبلهـا أو ترفضها ولكن من غير المـسموح شرعاً أو عـقلاً أن تأتي بتصورات من خـارجها وتبحث عـما يتقارب مـعها داخل هذه العقيدة وتحاول التوفيق بينها .

إن ابن رشد يحـاول أن يسمر العقل الإنسـاني في تصورات أرسطو (الذي حاز أقـصى ما يستطيع الإنسان حيازته من الحكمـة عند ابن رشد) عن الله والكون والإنسان ، والفعل الإلهي

---

(١) دكتور فتح الله خليفة ــ مرجع سابق : ص ١٥٠ .

عنده لا يكون إلا كما يتصوره أرسطو . فحركة الكون بدأها الله ثم يظل الكون يتحرك بعد ذلك بالضرورة الآلية على حسب التصور الأرسطي الرشدي وبذلك تُنفى العلاقة التفاعلية بين الله والإنسان التي هي عماد الدين الإسلامي والروح الناهضة للإنسان في الكون ليس هذا فقط ولكن ذهابه إلى أن الأسباب الآتية من الخارج هي التي تجعلنا نروم أحد المتقابلين هو نفي للإرادة الإنسانية كما أوضحنا في المحاضرة المرفقة عن مذهبه الجبري في القضاء والقدر .
ولذلك فقد تأول ابن رشد قوله تعالى :«إناعرضنا الأمانة على السموات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقنا منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا» تأويلا غريباً لا يستند أي دليل من شرع أو أي مقتضى لغوي على حد قوله فقد ذهب إلى أن المقصود من هذه الأمانة هو تأويل أهل البرهان (الفلاسفة) للمتشابهات[١] . وبذلك يفوت الفرصة على العقل الإنساني في استثمار هذا التبجيل القرآني الفريد لحرية الإرادة المقصودة بلفظ الأمانة في هذه الآية وهو ما ذهب إليه أغلب مفسرو القرآن وحتى مخالفيهم لم يذهبوا إلا إلى تفسيرات قريبة من هذا لأن الإنسان هو الذي ينماز على السموات والأرض والجبال المجبوله على الطاعة بحمله لمسئولية حرية الإختيار وهي الأمانة العظمى التي يأبين حملها ويشفقن منها لأنها المستوجبة للتكليف والحساب والعقاب من اللـه تعالى . ونفي الإرادة البشرية أو تعويلها على الأشياء التي تأتيها من الخارج هي أقصى ما يمكن أن يفعله فكر رجعي لإعاقة تقدم الإنسان .

ولا أجد في هذا الفكر الذي يعمل العلمانيون على إغراق عقول الشعب العربي في متاهاته حلولاً لمآسينا الإنسانية التي نعيشها ونشاهدها كل يوم مثل الإحباط والقنوط الذي يسيطر على الشباب بسبب البطالة وأزمة الإسكان أو اختزال الفتيات إلى سلع في بغاء قهري مقنع بالشرعية من أجل المال يُسمى زواجاً أو اضطهاد الباعة الجائلين الذين يقاسون الأمرين من مطاردة الشرطة لهم من ساحة إلى أخرى وكل ما يبحثون عنه هو كسب أقل القليل الذي يتعايشون منه وذووهم الذين يعولونهم .

(١) فصل المقال .

## هل هناك رؤية تقدمية
## في نظرية العقل الفعال عند أرسطو وابن رشد

تكتنف نظرية ابن رشد في العقل الفعال صعوبات شديدة وذلك لأن النص العربي لشرح ابن رشد المطول لكتاب أرسطو وهو المرجع الأساسي للبحث في هذا الموضوع لا يزال مفقوداً والمعول عليه في هذا النص هو الترجمة اللاتينية له .

ويرى ابن رشد أن أرسطو لم يبت في طبيعة هذا العقل الفعال ويعزو بعض المؤرخين ذلك إلى أن ابن رشد لم يطلع على كتب أرسطو في مصادرها اليونانية وإنما على الترجمات العربية لها وأن هذه الترجمات تأثرت بآراء الشارحين اليونانيين لأرسطو مثل الإسكندر الأفروديسي وعلى الرغم من أن ابن رشد يهاجم أفكار الإسكندر حول هذا الموضوع إلا أن رينان يرى أن الاختلاف بينهما ليس في غير الألفاظ .

فإذا عدنا إلى المصادر اليونانية لأرسطو وجدنا المؤرخ الفلسفي الكبير يوسف كرم الذي يعود إلى هذه المصادر يقول لنا : إن أقوال أرسطو في هذا الموضوع غامضة ومضطربة [1] .

فإذا رجعنا إلى النسخة العربية لتلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو (وهي أهم المصادر التي يعتمدها مؤرخو الفلسفة في التعرف على هذه النظرية) وجدنا ابن رشد يقول :

«إن العقل الهيولاني هو شيء مركب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد . هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل . وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد . وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذي سيظهر وجوده بعد . وذلك من حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلاً بالقوة لا يمكنه أن يعقل ذاته ويمكنه أن يعقل غيره أعني الأشياء الهيولانية وإما من جهة ما ليس يتصل به فيجب أن يكون عقلاً بالفعل»[2] .

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦٧ .
(٢) تلخيص كتاب النفس : ص ١٢٤ .

وقريب من هذا يقول في الشرح المتوسط لنفس الكتاب (كتاب النفس لأرسطو) :

« إن العقل الهيولاني هو شيء مركب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد ، هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل . وهو عقل بالفعل من جهة ماليس هومتصل بهذا الاستعداد وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال»[١] .

ومن أوضح النصوص لطبيعة العقل الفعال قول ابن رشد في التلخيص : «وهذا العقل الفعال الذي هو الصورة الأخيرة لنا ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى ولا هو موجود في زمان دون زمان . بل لم يزل ولا يزال . وهذا إذا فارق البدن فهو غير مائت ضرورة وهو بعينه الذي يعقل المعقولات التي هاهنا عند انضمامه إلى العقل الهيولاني لكنه إذا فارق العقل الهيولاني لم يقدر أن يعقل شيئاً معاً هاهنا ولذلك صرنا لا نذكر بعد الموت جميع ما كنا علمناه حين اتصاله بالبدن فهو إذا اتصل بنا عقل المعقولات التي ها هنا وإذا فارقنا عقل ذاته»[٢] .

ويصف ابن رشد العقل الهيولاني في النص اللاتيني للشرح الكبير لكتاب النفس بأنه «ليس صورة ولا مادة ولا مركباً من صورة ومادة وواحد لكل البشر [٣] ويؤكد عنه في أكثر من موضوع في هذا النص أنه «غير حادث وغير قابل للفساد»[٤] .

وينسب رينان له القول بأن : «إن العقل الهيولاني غير قابل لـلفساد غير مُوجَد واحداً قديماً مشابهاً للعقل الفعال»[٥] .ومع ذلك فرينان نفسه يرى أن ابن رشد في ذهابه إلى وحدة العقل الفعال لم يعبر عن ذلك «بما يتطلب الآن من دقة المباحث الفلسفية»[٦] .

ويرى الإسكندر الأفروديسي شارح أرسطو إلى أن العقل الفعال «ليس في الإنسان وإنما

---

(١) القول في القوة الناطقة (فصل من الشرح المتوسط لكتاب النفس كتب بأحرف عبرية) ، مخطوطة باريس . نقلاً عن د. غانم هنا ـ وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية ـ مجلة علم الفكر (الكويت) ابريل ٩٩ : ص ١١١ .
(٢) تلخيص كتاب النفس : ص ١٢٠
(٣) المرجع السابق : ص ١٠٨ .
(٤) المرجع السابق .
(٥) ابن رشد والرشدية : ص ١٥١ .
(٦) المصدر السابق : ص ١٤٨ .

هو خارج عنه وهو الله»[١] . وفي قول آخر :« لما كان العقل الفعال هو الذي يجعل صورة الماديات معقولة فيجب أن يكون معقولاً فهو مفارق وليس جزءاً من النفس ولكنه يفعل في النفس من خارج هو الله العلة الأولى»[٢] .

ويذهب الفارابي إلى أن «العقل الفعال (ويسميه أحياناً الروح الأمين أو روح القدس) أزلي وواحد ... فليس ثمة عقول متعددة وإنما هناك عقل واحد فحسب وهو ليس قوة من قوى النفس الإنسانية وليس حالاً في آية نفس ولهذا فالعقل الفعال خارج النفس وليس داخلاً فيها وعلى النفس أية نفس إن أرادت الاتصال والمعرفة عليها بالاتصال بهذا العقل الفعال ... ولما كان العقل الفعال هو آخر عقل في سلسلة العقول السماوية فإنه لهذا نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر» [٣] .

ويرى ابن سينا أن العقل الفعال «هو العقل العاشر وهو آخر عقل في سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود»[٤] ويذهب ابن سينا أيضاً إلى أن «العقل الفعال ليس هو الله لأن العقل الفعال هو آخر عقل في سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود فكيف نسوي بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (العقل الفعال) ...وهو ليس قوى النفس الإنسانية بل هو خارج الإنسان ولذلك فليس ثمة عقول فعالة متعددة بتعدد النفوس البشرية بل يوجد عقل فعال واحد يشرق بعلمه ونوره على كل العقول البشرية المريدة التي تسعى نحوه»[٥] .

وعلى الرغم من ذهاب مؤرخو الفلسفة إلى أن الفيلسوفين (الفارابي وابن سينا) قد تأثرا

---

(١) د. محمود زيدان ــ نظرية ابن رشد في النفس والعقل ــ ضمن أبحاث المثاب التذماري (ابن رشد) : ص ٤٥ .
(٢)يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٣٠٢ .
(٣)د. فيصل عون ــ الفلسفة الإسلامية في المشرق : ص ٢٦٨ .
(٤) المرجع السابق : ص ٣٥٦ .
(٥) المرجع السابق : ص ٣٥٦ .

في نظريتـهمـا عن العقل الفـعال بنظرية أفلوطين عن الفـيض الإلهي [١] إلا أنه يحـمد لهـما وضوح نظريتهما على كل حال .

ولأن ابن رشـد كان شـديد الإخلاص لأرسطو وهو الأمـر الذي أهله لكي يكون الشـارح الأكبر المعتـمد لدى فلاسفة الغرب فـإن اضطرابه في هذه النظرية كان نتيجة حتـمية لاضراب أرسطو فيها . فالنص العربي الموجود لدينا (أي تلخـيص كتاب النفس لأرسطو )لا يذكر شيئاً عن وحدة العـقل هذه ويذكر رينان أن ابن رشد بحسب الدقـة التي تتطلبها الدراسـات الحديثة لم يذكر رأيه في وحدة العـقل الفعال صراحة ومع ذلك ينسب إلـيه النص القائل :« إن النفس لا تقسم وفق عدد الأفراد فـهي واحدة في سقراط وأفلاطون ولا توجد للعـقل آية فردية كانت ولا يأتي أمر الفردية من غير الحس»[٢] .

والذي يعنيـه القول بأن العقل الفـعال المفـارق واحداً لكل البشـر هو النفي لأزلية العـقول البشرية ومن ثم نفي المعاد ولذلك فقد حـمل القديس توما الأكويني على ابن رشد بسبب تلك النظرية حـمـلاً شديداً ورأى أن القـول بوحـدة العقل « يفـضي إلى» الاعـتقـاد بأن القـديسين والأبرار لا فـرق بينهم وبين باقي الناس»[٣] . ولكن ابن رشـد يقول عن العـقل الهيـولاني أنه بسبب كونه واحداً لكل البشر ... رأينا أن الصنف البشري أزلي »[٤]. وقد يفسر ذلك على أنه يعني استـمرار البشرية من حـيث الجنس دون أن يعني أزلية العقـول والأرواح بينما يذهب ابن رشد في فـصل المقال إلى أن المتـأول في الأصول «كـافر مثل من يـعتقـد أنه لا سعـاده أخروية هاهنا ولا شقاء»[٥] . ويدافع في التهافت عن رأي الفلاسفـة في المعاد ويأول موقفهم بقوله أن الأجساد التي تحشر يوم القـيامة ليست أجساد البشر التي كانت لهـم في الدنيا مستنداً إلى قول ابن عبـاس :«ليس في الآخرة من الدنـيا إلا الأسمـاء» . ويرى رينان أن ما كـتبـه ابن رشد في

---

(١) راجع في ذلك على سبيل المثال . أميرة حلمي مطر ــ الفكر الإسلامي وتراث اليونان : ص ٥٥ ، ٥٦ .
(٢) ابن رشد والرشدية
(٣) نقلاً عن فرح أنطون : ابن رشد وعصره .
(٤) نقلاً عن الدكتور غانم مهنا ــ وحدة العقل بن ابن رشد والرشدية اللاتينية ــ عالم الفكر .
(٥) فصل المقال .

التهافت وغيره من الكتب الموجهة إلي الإسلاميين أراد به «ألا يُحرج مركز الفلسفة أمام خصومها»[(١)] .

ويفسر الدكتور غانم مهنا سبب هذا الاضطراب في نظرية العقل الفعال بأنه يعود إلى أن «النص اللاتيني أضاف إلى النص العربي ما ليس لابن رشد وأنه يخالف مخالفة صريحة النصوص العربية الواردة خارج «الشرح المطول لكتاب النفس» وثبت من هنا أن الشارح لم يقل بوحدة العقل المنسوبة إليه في الفكر اللاتيني القروسطي فأصبح لزاماً علينا أن نبريء فيلسوف قرطبة من أبوة وحدة العقل »[(٢)] . ولكن الدكتور لم يصل حتى الآن إلى الأصل العربي للنص اللاتيني الذي يرفضه واحتاج إلى حذف الكثير من الكلمات من هذا النص لكي تخلص له فكرته في عدم ذهاب ابن رشد إلى القول بوحدة العقل ومثل هذا يقوم على الظن ولا يتفق مع قواعد العلم .

ويذهب رينان إلى أنه «لم يحدث أن تكلم أرسطو بوضوح حول هذه النقطة ولكن يجب أن نعترف بأن ابن رشد وفلاسفة العرب حينما عزوا إليه هذه النظرية لم يفعلوا غير استخراج النتيجة المباشرة من النظرية المعروضة في الجزء الثالث من كتاب النفس» [(٣)] .

فإذا عدنا إلى النصوص اليونانية لأرسطو التي لم يطلع عليها ابن رشد (حيث يذهب مؤرخو الفلسفة إلى أن الترجمات التي اطلع عليها لم تكن أمينة كل الأمانة) نجد عباراتها كالتالي :«في الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث أنه يصير جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل المماثل للعلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعاً وهو بالإضافة إلى المعقول يحدثها جميعاً وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء والإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (في الظلمة) إلى ألوان بالفعل»[(٤)] . ويعلق يوسف كرم (أحد أهم

---

(١) ابن رشد والرشدية : ص ١٦٤ .
(٢) وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية ـ مرجع سابق : ص ١٠٥ .
(٣) ابن رشد والرشدية : ص ١٣٦
(٤) نقلاً عن يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الإغريقية : ص ١٦٤ .

شارحي الفلسفة) على هذه العبارة بقوله :«هذا النص صريح بأن في النفس عقلاً فعالاً وآخر منفعلاً وهما مفارقان على السواء لنفس السبب أي روحيان» [١] ويكتب في الهامش :«لم ترد هاتان التسميتان في كتب أرسطو ولكن الشراح وضعوهما بناء على ألفاظه»[٢] .

ثم يذكر يوسف كرم أن «لأرسطو كلاماً في العقلين وارداً بعد النص المتقدم مباشرة لا يخلو من غموض فهو يقول :«وهذا العقل (الفعال) هو القابل للمفارقة وهو غير منفعل أصلاً .. غير ممتزج بمادة لأن ماهيته أنه فعل والفاعل أشرف دائماً من المنفعل والمبدأ (أي العلة) أشرف من المادة» . هذا الكلام يشعر بأن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل ولكن أرسطو قال كلاماً عكس ذلك الفصل السابق»[٣] .

وهذا الاضطراب في نظرية العقل الفعّال عند أرسطو وابن رشد أو فيما كتباه من المصادر الموجودة لدينا على الأقل تفقدها القيمة المعرفية التي من الممكن أن يؤسس عليها فكراً ما تقدمياً أو غير تقدمي ، هذا مع الوضع في الاعتبار أنني بذلت مجهوداً كبيراً في محاولة سياق أفكارهم عن هذه النظرية هنا في نسق ما على ما في ذلك من اضطراب . فانظر كيف من الممكن استخراج الفكر التقدمي لنهضتنا الحديثة من هذا الفكر المضطرب حيث تمثل نظرية العقل الفعال حجر الزاوية في فكر ابن رشد تقريباً . ومع ذلك فلن يعدم العلمانيون المحاولة في استلهام قيم معرفية وهمية من هذا الفكر المضطرب . فيذهب الدكتور نايف بلوز إلى أنه «إذا صار العقل الهيولاني فعالاً بدراسة الأشياء الهيولانية التي هي الأخص لتفكيرنا يعي الفرد ذاته . لكن ما هو متعال على الأفراد ليس شأناً إلهياً بالضرورة بل من الممكن أن يكون شأناً اجتماعياً سياساً عاماً» [٤] وهكذا يغدو ابن رشد يسارياً بل وماركسياً أيضاً مع امتداد مقال الدكتور المشار إليه في الهامش .

---

(١) المرجع السابق : ص ١٦٤ ، ١٦٥

(٢) المرجع السابق : ص ١٦٤ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٦٥ .

(٤) ابن رشد بين العقلانية والأيديولوجيا ـ مجلة عالم الفكر (عد مشار إليه) : ص ٥٣ .

# هل كان ابن رشد
# متعالياً أحادي التفكير

من بين الكلمات التي كانت تتردد بين أئمة الإسلام : «قولنا صواب حتى يتبين أنه خطأ وقول غيرنا خطأ حتى يتبين أنه صواب».

وكذلك «كل يُأخذ منه ويرد إلا صاحب هذا القبر» [١] .

وكان الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه يقول : «هذا أحسن ما وصلنا إليه فمن رأى خيراً منه فليتبعه» وقد سأله بعض الفقهاء : أهذا الذي انتهيت إليه هو الحق الذي لا شك فيه فقال الإمام المخلص : لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه [٢] .

ومن أهم الأقوال التي تؤثر عن الشيخ محمد الغزالي «إن أغلب أمور الدنيا والدين إنما تقوم على الظن الراجح» [٣] .

وحتى في أمور العلم التجريبي فإن النظريات العلمية هي عبارة عن فروض علمية تستطيع تفسير الكثير من مشاهداتنا وفي هذا يقول البروفيسور سوليفان : «إن معنى نظرية علمية صحيحة أنها فروض عملية ناجحة ومن الممكن تماماً أن تكون هذه النظريات العلمية باطلة ذلك أن النظريات التي نعتبرها اليوم حقيقة ليست إلا قياساً على وسائلنا المحدودة للملاحظة ولا تزال قضية الحقيقة في عالم العلم قضية عملية نفعية» [٤] .

فإذا انتقلنا إلى عالم الفلسفة وجدنا أن الحديث عن اليقين حديث مفتقد للغاية لدى الفلاسفة . بل مجرد وصف فلسفة ما أو مذهب من المذاهب باليقينية ربما أخرجها من عالم الفلسفة تماماً . وعندي فلا يقين إلا في الضرورات العقلية والمشاهدات الحسية . فالكل أكبر من الجزء والواحد نصف الاثنين والنقيضان لا يجتمعان [٥] فإما أن نعتقد بصدق بذلك وإما

---

(١) المقصود الرسول ﷺ .

(٢) نقلاً عن الإمام محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية : ص ٣٠١ .

(٣) دستور الوحدة الثقافية .

(٤) نقلاً عن وحيد الدين خان ــ الإسلام يتحدى .

(٥) ربما يكون الاستثناء الوحيد من ذلك هو كتبه عن الحب في فصل (الحب في بوتقة الاحتراق في الحجز) في كتابي موقف الإسلام من الحب .

لايكون أمامنا سوى الجنون .

والشمس التي نراها هي الشمس حقيقة والجوع الذي يأكل الفقراء هو الجوع حقيقة والريح تطاردهم هي الريح حقيقة وإما أن نعتقد بصدق ذلك وإما أن يتساوى لدينا الموت والحياة . وما بعد ذلك من الأمورفالعماد فيه على الظن الراجح.

وما الفلسفة إلا تصورات ورؤى يظن أصحابها ظناً راجحاً بصدقها حتي إذا ما دارت عليها دورة الزمان صارت هباءً منثوراً وأقصى ما تستطيع أن تحققه بعضها من ثمار هو أن يتبقى منها بعض النظرات والأقوال التي تظل على توالي الأزمنة غالبة الصحة وربما لا يكون ذلك إلا بالنسبة لبعض الناس دون البعض الآخر .

وعلى طول عهد الناس بالفلسفة لم يصف أحد فلسفته باليقينية (أياً كان الأسلوب الذي ادعى به ذلك) سوى فيلسوفين : ثانيهما هو كارل ماركس الذي وصف فلسفته بالعلمية وادعى بلوغ الحقيقة نهايتها في فلسفته وما مر عليها قرن من الزمان حتى أضحت قرينة للتخلف والوهم وعدم الواقعية وربما الجنون بعد أن كانت علماً على التفكير العلمي الواقعي لأزمنة طويلة لدى الملايين من البشر الذين كان من بينهم فلاسفة عتاه ، أما الأول فهو الفيلسوف الذي نحن بصدده .. ابن رشد .

كان ذلك ما يدور بخلدي وأنا أتابع القراءة في كتب ابن رشد فيصطدم عقلي الصدمة تلو الصدمة بكلمات ابن رشد وهو يتحدث عن استئثار فلسفته وفلسفة أستاذه أرسطو بالبرهان اليقيني . وبهذا الادعاء المبدئي فإن على مخالفيه أن يلقوا بكل ما يذهبون إليه من أفكار عرض الطريق .

ومن بين حوالي المائة كتاب وبحث التي قرأتها عن ابن رشد وفلسفته لم أقرأ كتاباً أو بحثاً أجرأ وأذكى من بحث الدكتور محمود صبحي الفريد (هل أحكام الفلسفة برهانية؟) الذي يمثل إضافة حقيقية للفكر الفلسفي دون أن يعني ذلك اتفاقنا مع كل ما جاء فيه ولعل ذلك يبرر لنا أن نستند على الكثير من الآراء التي جاءت فيه نظراً لأهميتها الشديدة .

يقول الدكتور أحمد محمود صبحي في بحثه هذا :

«إنه ألف باء دراسة الفلسفة تدل على :

١ ــ ليس للفلسفة حد أو تعريف واحد ، هذه قضية أحسب أن معظم فلاسفة الإسلام [١] لم يتبنوها فجاء تصورهم للفلسفة مجافياً لطبيعتها منافياً لنسقها حين اعتقدوا ابتداء من الكندي وانتهاء بابن رشد [٢] بوحدة الحقيقة الفلسفية متجاهلين تباين مذاهبها .

٢ ــ أنه لا مجال في الفلسفة للحديث عن مبادىء أولية مجمع عليها بين الفلاسفة وإن تتبعنا الفوارق بين النسق الفلسفي وبين خطوات البرهان لوجدنا البون شاسعاً إلى حد يتعذر معه الالتقاء فضلاً عن التطبيق . فلا مجال للتعريف بالحد لأي اصطلاح فلسفي فضلاً عن أن المقدمات ليست ضرورية وللمطلب الواحد أكثر من دليل ــ ولا أقول برهان ــ واحد ، وهكذا إلى حد أن أي وصف للأدلة في الفلسفة أو أحكامها بأنها برهانية إنما هو أمر مناف لطبيعتها مجاف لنسقها مخالف لنظرية أرسطو في البرهان .

٣ ــ وماذاك إلا لأن منهج الفلسفة هو الجدل وما العلاقة بين المذاهب الفلسفية المتعاقبة حتى بين مذهبي التلميذ وأستاذه إلا علاقة جدلية .

وللتحقيق من جدلية الفلسفة نطرح السؤال التالي : هل كانت فلسفة أرسطو جدلية أم برهانية ؟ .

(أ) من حيث المقدمات يتألف القياس من مقدمات مشهورة بينما يتألف القياس البرهاني من مبادىء أولية ضرورية .

وربما كانت أهم مقدمات الفلسفة الطبيعية لدى أرسطو اثنتين ، واحدة تتعلق بنقد المذهب الآلي وأخرى يقيم عليها مذهبه ، أما نقد الآليين فيقوم على مسلمة : أن الصدفة العمياء لا توجد نظاماً ، أما صرح مذهبنا فيقوم على القصد في أن كونا وجهته غائية أكثر قبولاً لدى العقل من كون تحكمه الآلية .

(ب) من حيث صورة الاستدلال : يقوم الجدل على أساس أن هناك وجهتي نظر تتعارض بصدد الموضوع الواحد ، ولما كانت الحقيقة واحدة فإن المتجادل يسعى إلى أن يستحوذ عليها

---

(١) يطلق مصطلح فلاسفة الإسلام على أبناء الحضارة الإسلامية الذين تبنوا الفلسفة اليونانية .

(٢) لا أعتقد أن ابن رشد لم يذهب إلى وحدة كلام الأقدمين إلا ادعاء في مواجهة خصومه من الإسلاميين لإعلاء قدر الفلسفة الإغريقية بوجه عام فلا يعقل أن تبلغ السذاجة بفيلسوف مثله إلى درجة اعتقاده ذلك حقيقة وإن كان ذلك لا يسقط عنه النقد . (المؤلف)

متصيداً إياها من ثغرات في موقف الخصم للتغلب عليه .

وهذا هو بالضبط ما فعله أرسطو مع السابقين ابتداء من الطبيعيين الأولين وانتهاءً بأستاذه أفلاطون ونقده لنظرية المثل ثم مروراً بالآليين ،

(ج) من حيث نوع الاستدلال ، لا يتخذ البرهان إلا صورة القياس ــ والشكل الأول منه على الخصوص أما في الجدل فإن المتجادل يستخدم كل أنواع الاستدلال من قياس واستقراء وتمثيل .

والغالب على مذهب أرسطو الاستناد إلى الاستقراء في الأخلاق والسياسة ــ وبخاصة في الوصول إلى التعريفات ، أما منهجه في الطبيعة وما بعد الطبيعة فهو المنهج التمثيلي ، يقول الدكتور زيدان : لقد توصل أرسطو إلى نظرية في الغائبة باستخدام المنهج التمثيلي [1] .. ويعتبر أرسطو أول من استخدم المنهج التمثيلي لعرض نظرية الغائية في الكون [2] .

(د) من حيث نتائج كل من البرهان والجدل : كلية ضرورية في البرهان ، جزئية (أو أكثرية على أحسن الفروض) احتمالية في الجدل .

في تطبيق أرسطو لنظرية الغائية على جميع الموجودات : ما فرق بين فلك القمر منها وما تحته ، الكائنات العضوية وغير العضوية ، فإنه يعمم مبدأ الغائية تعميماً حذراً إذ يدرك أن هنالك استثناءات : فهناك تقلبات جوية عاصفة عارمة ، وزلازل وبراكين وفيضانات ، وحروب ومجاعات وولادات غير طبيعية ، وتلك انحرافات عن مبدأ الغائية .. ورغم ذلك فإنها لا تطيح بالمبدأ العام .

هكذا نفى أرسطو عن نظريته في الغائية سمتي الضرورة والكلية حين فتح المجال لإمكان حدوث المصادفة أو الاتفاق ، لقد أصبحت الغاية واقعة لأمور تحدث على الأكثر لا على الكل، ومن ثم أضحى القول (كل موجود يهدف إلى تحقيق غاية ما) قضية ممكنة وليست ضرورية .

هكذا تنأى فلسفة أرسطو عن منهج البرهان : إن في المقدمات أو صورة الاستدلال أو

---

(١) د. محمود فهمي زيدان : مناهج البحث الفلسفي (الفصل الخاص بأرسطو تحت عنوان «المنهج التمثيلي» ) : ص ١٧ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٨ .

النتائج .

ومع يقين أرسطو أنه بذلك قد صرف عن فلسفته سمة اليقين فإنه قد أيقن أن الحق أحق أن يتبع وأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال .

فهل كان ابن رشد في تواضع المعلم الأول ؟

غير أنه ينبغي باديء ذي بدء ــ حتى لا يلتبس الأمر ــ أن نثبت بعض الملاحظات :

ــ إن تقريرنا «جدلية» فلسفة ابن رشد لا ينتفي مع اعتبارها عقلانية أو ذات نزعة عقلية ، وإنما المراد منه هو إقرار أنها انتهجت نفس نهج سائر المذاهب الفلسفية ولم تحد عنه في كثير أو قليل .

ــ ولا يقال أن مقصوده تطبيق مناهج ثلاثة للأدلة ــ هي في الأصل أرسطية ــ على موضوع إسلامي بحت هو صلة الحكمة بالشريعة أو الفلسفة بالدين ، وأنه لا حرج في ذلك ، لأن مفاهيم هذه المناهج قد تغيرت لديه تغيراً جذرياً بحيث لم تعد تعني إطلاقاً ما عناه أرسطو.

نخلص مما سبق إلى ما يأتي :

١ ــ أن نقطة البدء في الأحكام البرهانية مقدمات أولية صادقة بالضرورة وأنها تنتهي إلى قضايا صادقة بالضرورة ، ولا تبدأ بحال ما من انتقادات لمذاهب سابقة لأن الأقوال السوفسطائية هي وحدها التي تعارض الأحكام البرهانية .

٢ ــ مقدمات الجدل قضايا مشهورة تكون بإزاء ما يقابلها بالقضاء إما صادقة غالباً أو متعادلة معها أو صادقة نادراً ، ومن ثم فقد لزم أن تشرع في التمهيد لإثبات صدقها بنقض الموقف المخالف ومن ثم فإن المذاهب الفلسفية طابعها جدلي .

٣ ــ وقول ابن رشد أن أحكام الفلسفة برهانية إنما هو تحريف لكلام أرسطو عن موضعه بصدد مفاهيم كل من البرهان والجدل والخطابة والسفسطة .

٤ ــ وإنما يكون نقد الآراء المخالفة مجرد تمهيد للاستدلال على الرأى المراد تبنيه ، إن تعادل الجانب السلبي الهدمي مع الجانب الإيجابي البنائي في المذهب الفلسفي فقد غدا بذلك حجاجاً وتلك حال فلسفة ابن رشد .

٥ ــ إن نظريته في التوفيق بين الدين والفلسفة ــ ناهيك عن أقواله في التأويل ــ لم تسهم بدور إيجابي بقدر ما أثارت من ردود فعل سلبية إذا انبثق عن القول بوحدة الحقيقة بين الدين والفلسفة قضية ازدواجية الحقيقة لأول مرة في تاريخ العلاقة بينهما ، الأمر الذي أدى إلى طرح جديد للمشكلة برمتها .

ولذلك فلم تحقق محاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة أغراضها لا لأنها قد قررت الظن ــ وبعض الظن إثم ــ أن باطنها يخالف ظاهرها وأنه يبطن القول بازدواجية الحقيقة حين يعلن وحدتها ، وإنما لما تنطوي عليه النظرية من استعلاء فكري أقامته لطبقة الفلاسفة على حساب كل من الجدليين من المتكلفين والخطابيين من عامة الناس .

لقد بدأ ابن رشد كما لو كانت لم تكفه الطبقية الاجتماعية بين البشر فأراد أن يضيف إليها تفاوتاً فكرياً يدعى له أساساً دينياً وآخر منطقياً"[١] .

إلى هنا انتهى بحث الدكتور محمود صبحي الذي انتهى فيه إلى أن ابن رشد كان متعالياً أحادي التفكير لا يدور فكره إلا على مقولات أرسطو الإفتراضي المسبق بيقينية منطقه البرهاني مدعياً بلوغ فلسفته اليقين المطلق ومن ثم فالمصادرة تحكم تفكيره ولا تعطي الفرصة لاختبار أفكار الآخرين أو ابتكار الأفكار والمفاهيم التي تدفع التقدم المعرفي إلى الأمام . وعلى ذلك فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا :

كيف من الممكن أن يكون فكر ابن رشد هذا هو الفكر الذي لن تقوم نهضتنا الحديثة إلا من خلاله ؟! .. وهل المسألة هنا تتعلق بالفكر أم تتعلق بالمصالح والأموال المتدفقة من الخارج والتعصب الأعمى ضد الإسلام والإسلاميين ؟!

(١) مختصر عن (هل أحكام الفلسفة برهانية؟) للدكتور محمود صبحي ، ضمن الكتاب التذكاري للمجلس الأعلى للثقافة .

# الأسس الفلسفية لأرسطو وابن رشد
# بين الإسلاميين وفلاسفة العصر الحديث
# (الموقف من الميتافيزيقا والمنطق الأرسطي)
## الإسلاميون والميتافيزيقا

لم يكن الغزالي في إنكاره الميتافيزيقا على فلاسفة الإغريق ومن تبعهم من رجال الفلسفة في الإسلام فريداً في ذلك «فابن حزم من قبله أنكر عليهم براهينهم التي يدعونها في الإلهيات وينكر عليهم ذلك أيضاً معظم الفلاسفة المعاصرين الذين يرفضون البراهين الميتافيزيقية جملة وتفصيلاً»[1].

ولكن يبقى لحكماء الإسلام فضل السبق في رفض الميتافيزيقا ليس على أسس شرعية فقط وإنما على أسس عقلية أيضاً وسنبدأ هنا بإبراز موقف الإسلاميين من الميتافيزيقا أولاً.

فيذهب الإمام ابن حزم إلى أنه «لافرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان»[2].

أما بالنسبة للميتافيزيقا الفلسفية فيرفضها ابن حزم وذلك لأن «الله ليس بعلة ولا يخلق لعلة فلا إيجاب على الله الذي خلق كل شيء لغير علة»[3].

ومن ثم فلا غنى للإنسان عن النبوة في الغايات الثلاث: إصلاح النفس ودفع مظالم الناس والمال فلا يتم ذلك «إلا بالنبوة وأما بالعلوم الفلسفية فلا أصلاً»[4].

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية «أن القضايا النبوية لا تحتاج إلى القياس العقلي الذي سموه برهاناً»[5] [يقصد فلاسفة اليونان ومن تبعوهم من فلاسفة الحضارة الإسلامية].

ولذلك فهو يرى أنهم أجهل الناس في الإلهيات وإذا كانت كلياتهم المنطقية في الطبيعيات

---

(١) د. أنور الزعبي في مفهوم التهافت عند الغزالي وتهافت الفلاسفة عند ابن رشد ــ مجلة الكلمة (خريف ٩٨): ص ٦٠

(٢) التقريب لحد المنطق: ٤٦ ــ ٤٧

(٣) الفصل بين الملل والأهواء والنحل ــ ج ١: ص ١٢

(٤) ابن حزم ــ التوقيف على شارع النجاة ضمن رسائل ابن حزم: ٤ ــ ٧
وراجع مقداد منسية: ابن رشد في الغرب اللاتيني وفي إطاره الإسلامي ــ ضمن أبحاث ابن رشد والتنوير ــ ص: ١٦٧ ــ ١٦٨.

(٥) الرد على المنطقيين: ص ١١٣

فاسـدة فإنه بالنسبة لـلإلهيات فإنه يقـول عنها «أما الإلهـيات فكلياتهم فـيها أفسـد من كليات الطبيـعة ، وغالب كـلامهم فيـها ظنون كاذبة ، فـضلاً عن أن تكون قـضايا صادقـة يؤلف منها «البرهان» [1]

ولأنناسننقل شرحـاً مسهباً لموقف ابن تـيمية من المنطق الأرسطي فـإننا نكتفي بما نقلناه هنا عن موقفه من ميتافيزيقيا اليـونانيين وأتباعهم ، فإذا انتقلنا إلى إمام أهل السنه في عصره الإمام ابن خلدون وجدناه يهاجم علماء الكلام والفلاسفـة وطرقهم على السواء وفساد دلالاتها على الإلهيات (الميتافيزيقا) على وجه الخصوص .

يقول الإمام ابن خلدون في مقدمته الشهيرة :

«أما ما كان منها [يقصد براهينهم] في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانية ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجيـة الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحـانية حتى نجـرد ماهيـات أخرى بحـجاب الحس بيننا وبينهـا فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا مانجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانيـة وأحوال مداركها وخـصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانيـة لكل أحد وما وراء ذلك في حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه .

فإذا علمت هذا فلعل هناك ضـرباً من الإدراك غير مدركـاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقـة محدثة وخلق الله أكـبر من خلق الـناس والحصـر مجـهول والوجـود أوسع نطاقـاً من ذلك والله من ورائهم محيط فاتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسـع من نطاق عقلك وليس ذلك بفادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد وحقيقة النبـوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال . ومثال ذلك مثـال رجل رأي الميزان الذي يوزن به الذهـب فطمع أن يزن به الجبال وهذا لا يدرك على أن الميـزان في أحكامه غـير صـادق لكن العقل قـد يقف عنده ولا يتعـدى طوره

(١) المرجع السابق : ص ١١٤ .

حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه .

وتفطن في هذا الغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه فقد تبين لك الحق من ذلك وإذا تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه .

هذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين العجز عن الإدراك إدراك ثم أن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي فإن ذلك من حديث النفس وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضاً حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السابق ربانياً والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف ... إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآى المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام ولنبين لك تفصيل هذا المجمل وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة فوجب الإيمان بها ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها وعلموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم اقرؤها كما جاءت أي آمنوا بها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها .

# ابن رشد وابن تيمية
# أيهما التقدمي وأيهما الرجعي

اعتـاد رجال الفكر أن يضـعوا حجـة الإسلام الغزالـي في مقابل ابن رشـد كممـثل للفكر الإسـلامي الخـالص في مواجـهـة الفكر الإغـريقي الذي تبناه فـلاسـفة الإسـلام وربما كـانوا مدفوعين في ذلك بما حدث من مقارعة فلسفية تاريخية بين فكر الغزالي والفكر الإغريقي ممثلاً في الفارابي وابن سـينا وما تلى ذلك من مقـارعة فكرية بين الفكر الإغريقي ممثـلاً في ابن رشد والفكر الإسلامي ممثلاً في الغزالي .

ولكن أهل السنة على مر العصور لا يسلمون بكون فكـر حجة الإسلام الغـزالي ممثلاً لهم تمثيلاً خـالصاً والغالب منهم يجده أقـرب إلى المتصوفة منه إلى أهل السنة بعـكس أئمة آخرين من كبار حكمـاء الإسلام من أمثال ابن حزم وابن تيمـية وابن خلدون ولذلك كان على هؤلاء الأئمة عمادنا في الاستناد إلى مـوقف أهل السنة من الفكر الأرسطي الرشدي الذي نتعرض له في هذا الكتاب .

وقد اعتاد كثيرون من رجال الفكر عندنا أن يردوا مقولة الغربيين التي تدعى تغافل مفكري الإسـلام عمـا طرحه ابـن رشد من أفكار في نهـاية القـرن السادس الـهجـري وربما كان عـذر الكثيـرين منهم في ذلك هو الجهل بالأعمال الفـكرية لأئمة أهل السنة التاليين لعصـر ابن رشد مثل ابن تيـمية وابن خلدون فعلى سـبيل المثال فـقد تعرض شيخ الإسـلام ابن تيمية في سـفره الضخم (درء التـعارض بين العقل والنقل) البالغ حـجمه إحدى عـشرة مجلداً [1] حوالى مائة وخمسون مـرة أغلبهم بالنقد والطعن الشديد عليه في أقـواله وفيما سار فيـه على نهج أستاذه أرسطو . وإن كان في المقـابل من هذا قد تعرض لابن سـينا حوالي ثلاثمـائة مرة. ولكن الأهم

---

(١)هذا هو النص الحقيقي للكتاب الذي نشـرته دار الكنوز الأدبية بتحقيقالدكتور محـمد رشاد سالم وليس النص نشرته دار الكتب

من ذلك أنه كان يتعرض لابن سينا أصلاً ولابن رشد عرضاً [٢] وربما يعود ذلك إلى رؤية حكماء الإسلام لابن رشد في كونه لم يكن سوى تابع أمين لأستاذه أرسطو ولم يضف جديداً إلى ما قاله من أفكار ، أما محاولاته في التوفيق بين الدين والفلسفة الإغريقية فقد كانت محكوماً عليها بالفشل الحتمي كما قلت سابقاً وذلك لاستحالة التوفيق بين الإسلام وأي عقيدة أو فلسفة أخرى فما بالك إذا كانت محاولة التوفيق هذه مصحوبة باستعلاء فلسفي إغريقي يدعيه ابن رشد ؟

وشيخ الإسلام ابن تيمية لم يكتف بنقد كل الفلسفات القديمة والمعاصرة له ولكن عمل على أن ينهض بمهمة تاريخية كبرى هي تقويض الأساس الذي تقوم عليه فلسفة المشائية (الأرسطية) الذائعة الصيت في ذلك العصر والمتمثل في المنطق الأرسطي .

وقد انقسمت الأوساط الفكرية في العصور الوسطى تجاه هذا المنطق الأرسطي فافتتن به العديد من رجال الفكر فذهبوا إلى أن هذا الأورجانون (المنطق الأرسطي) هو ميزان الحقيقة والمدخل الأساسي لكل العلوم حتى بلغ الأمر عند ابن رشد في واحدة من أشد أعاجيبه تخلفاً أن اشترط على الأطباء أن يتقنوا المنطق الأرسطي أولاً لكي يبلغوا درجة التمكن من مهنة الطب بينما رفض هذا المنطق وسخر منه نظار المسلمين وعلى رأسهم أهل السنة على وجه الخصوص ويحكي ابن تيمية في كتابه الفريد الرد على المنطقيين شيئاً من ذلك .

والرؤية الفكرية التي تمثلت في هذا الكتاب تعد طفرة من أهم الطفرات في تاريخ الفكر الإنساني ودفعه إلى الأمام .

ويذكر ابن تيمية نفسه في هذا الكتاب أنه قد سبقه في موقفه الناقد للمنطق الأرسطي معظم نظار المسلمين وأنه قد اعتمد على الكثير من الأفكار التي توصلوا إليها فيما قام به في الكتاب من نقد لهذا المنطق .

ومع ذلك يبقى لابن تيمية الفضل في وضع هذا المنهج المتكامل في تقويض المنطق الأرسطي والمتمثل في كتابه الرد على المنطقيين .

---

(١) حاول الدكتور الطبلاوي محمود سعد تحديد موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في كتابه المسمى بهذا العنوان ولكننا نرى أن المواضع التي أوردها من تعليقات ابن تيمية على ابن رشد كانت أشمل من التعرض لفكر ابن رشد تحديداً وإنما جاء ذكر ابن رشد فيها عرضاً .

ومن فائدة القول للباحثين أن نذكر أن هناك محاولة أخرى قديمة تمت في هذا الإطار للشيخ طاهر أفندي الجزائري ألحقها الأستاذ محمد أمين الخانجي بكتابي «فصل المقال ، ومناهج الأدلة» الذين جمعهما في طبعة واحدة لمطبعة الجمالية عام ١٩١٠ .

## هدم ابن تيمية للمنطق الأرسطي الرشدي ووضعه للأسس الفكرية للعلم الحديث

من بين الأسباب التي انتقد من أجلها ابن تيميه منطق أرسطو قول المنطقيين :

«إن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد »

وقد نقد ذلك من وجوه منها : أنه لا ريب أن النافي عليه الدليل إذا لم يكن نفيه بديهياً كما أن على المثبت الدليل . فالقضية ــ سواء كانت سلبية أو إيجابية ــ إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل . وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم . فقول القائل : «إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد قضية سالبة وليست بديهية فمن أين لهم ذلك؟ وإذا كان هذا قولاً بلا علم كان أول ما أسسوه القول بلا علم أساساً لميزان العلم؟ ولما يزعمون أنه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره».

كما أن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقولات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ويحققون ما يعانونه من العلوم أو الأعمال من غير تكلم بحد منطقي .

وكذلك أنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم ، بل أظهر الأشياء (الإنسان) وحده بـ (الحيوان الناطق) عليه الاعتراضات المشهورة .

ويستمر ابن تيمية في نقضه لذلك من إحدى عشر وجه [(١)] .

- ويذهب ابن تيمية أيضاً إلى أن تصور الأشياء لا يستفاد بالحدود .

ودليله على ذلك «أن الحد مجرد قول إلحاد ودعواه . فإنه إذا قال : حد «الإنسان» مثلاً : إنه «الحيوان الناطق أو الضاحك» فهذه قضية خبرة ومجرد دعوى خالية عن حجة فإما أن يكون المستمع لها عالماً بصدقها بدون هذا القول وإما أن لا يكون . فإن كان عالماً بذلك ثبت أنه لم

---

(١) الرد على المنطقيين : ص ٧ ــ ١٤ .

يستفد هذه المعرفة بهذا الحد . وإن لم يكن عالماً بصدقه بمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه ، لا يفيده العلم . كيف وهو يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله؟ فقد تبين أنه على التقديرين ليس الحد هو الذي يفيده معرفة المحدود[1] ». ويستمر ابن تيمية نقده ذلك عشرات الصفحات .

ـ وينقد ابن تيمية قولهم : إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس فيقول عن قولهم هذا أنه «قضية سلبية نافية ليست معلومة بالبديهة ولم يذكروا على هذا السلب دليلاً فصاروا مدعين ما لم يبينوه بل قائلين بغير علم إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم . فمن أين لهم أنه لا يمكن أحد من بني آدم أن يلم شيئاً من التصديقات ـ التي ليست عندهم بديهية ـ إلا بواسطة القياس المنطقي الشمولي ـ الذي وصفوا مادته وصورته؟[2] .

وفي سياق ذلك يذهب ابن تيمية إلى بطلان دعواهم : لابد في البرهان من قضية كلية

فيذهب إلى أنهم «إذا قالوا : العلوم اليقينية لا تحصل إلا بـ «البرهان» ـ الذي هو عندهم «قياس شمولي» . وعندهم لابد فيه «قضية كلية موجبة» .

ولهذا قالوا : إنه لا نتاج عن قضيتين «سالبتين» ولا «جزئيتين» في شيء من أنواع القياس، لا بحسب صورته ، كـ «الحملي» و«الشرطي المتصل» و«المنفصل» ولا بحسب مادته . لا «البرهاني» ولا «الخطابي» ، ولا «الجدلي» بل ولا «الشعري» .

فيقال : إذا كان لابد في كل ما يسمونه «برهاناً» من «قضية كلية» فلابد من العلم بتلك «القضية الكلية» ، أي من العلم بكونها «كلية» . وإلا ، فمتى جُوز عليها أن لا تكون «كلية» بل «جزئية» لم يحصل العلم بموجبها ،. و«المهملة» ـ وهي المطلقة التي يحتمل لفظها أن يكون «كلية» و«جزئية» ـ في قوة «الجزئية» .

وإذا كان لا بد في العلم الحاصل بالقياس ـ الذي يخصونه باسم «البرهان» ـ من العلم بـ «قضية كلية موجبة» فيقال :

---

(١) المرجع السابق : ص ٣٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ٨٨ .

العلم لتلك القضية إن كان «بديهياً» أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها «بديهياً» بطريق الأولى .

وإن كان «نظرياً» احتاج إلى علم بديهي ، فيفضي إلى «الدور المعي» أو التسلسل في أمور لها «مبدأ محدود» . فإن علم ابن آدم إذاً توقف على علم منه ، وعلمه على علم منه ، فعلمه له مبدأ ، لأنه نفسه مبدأ ، ليس هذا كـ «تسلسل الحوادث الماضية» ، وأيضاً فإنه تسلسل في «المؤثرات» وكلاهما باطل .

وهكذا يقال في سائر القضايا الكلية التي يجعلونها «مباديء البرهان» ويسمونها «الواجب قبولها» ، سواء كانت «حسية» ظاهرة ، أو باطنة ، وهي التي يحسها بنفسه ، أو انت من «المجريات» أو «الحدسيات» ــ عند من يجعل منها ما هو من «اليقينيات الواجب قبولها» .

مثل العلم بكون ضوء القمر مستفاداً من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذيات للشمس ، كما يختلف إذا فارقها بعد الاجتماع كما في ليلة الهلال ، وإذا كان ليلة الاستقبال عند الإبدار .

وهم متنازعون : هل «الحدس» قد يفيد اليقين ؛ أم لا؟

ومثل «العقليات المحضة» ، كقول : «الواحد نصف الاثنين» ، و«الكل أعظم من الجزء» ؛ و «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» ؛ و«الضدان لا يجتمعان» ؛ و«النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان» .

فما قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل «مقدمة» في «البرهان» إلا والعلم بـ «النتيجة» ممكن بدون توّسط ذلك «البرهان» ، بل هو الواقع كثيراً .

فإذا علم أن «كل واحد فهو نصف اثنين» وأن «كل اثنين نصفهما واحد» فإنه يعلم أن «هذا الواحد نصف هذين الاثنين . وهلم جرا في سائر «القضايا المعينة» من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية .

وكذلك كل «كلٍّ» و«جزءٍ» ، يمكن العلم بأن «هذا الكل أعظم من جزئه» بدون توسط

القضية الكلية .

وكذلك «هذا النقيضان» من تصورهما نقيضين فإنه يعلم أنهما «لا يجتمعان ولا يرتفعان» فكل أحد يعلم أن «هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً» و«لايخلو من الوجود والعدم كما يعلم «المعين الآخر» ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن «كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً» .

وكذلك الضدان ، فإن الإنسان يعلم أن «هذا الشيء لا يكون أسود أبيض» و« لا يكون متحركاً ساكناً» ، كما يعلم أن الآخر كذلك . ولا يحتاج في العلم بذلك إلى قضية كلية بأن «كل شيء لا يكون أسود أبيض» . و «لايكون متحركاً ساكناً» .

وكذلك في سائر ما يعلم تضادهما . فإن علم تضاد المعنيين علم أنهما لا يجتمعان وإن لم يعلم تضادهما لم يغنه العلم بالقضية الكلية ــ وهي علمه بأن «كل ضدين لا يجتمعان» . فإن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بـ «المقدمة الكبرى» المشتملة على «الحد الأكبر» ، وذلك لا يغني بدون العلم بـ «المقدمة الصغرى» المشتملة على «الحد الأصغر» ، والعلم بـ «النتيجة» ــ وهو أن «هذين المعنيين ضدان فلا يجتمعان» ــ يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى ــ وهو أن «كل ضدين لا يجتمعان» ، فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذي خصوه باسم «البرهان» [(١)].

وفي سياق ذلك يذهب ابن تيمية إلى بطلان دعواهم : «لابد في البرهان من قضية كلية» .

● وفي نقده لقولهم : إن القياس يفيد العلم بالتصديقات يبين ابن تيمية أن هذا القول يختلف عن الأقوال السابقة التي نقدها وذلك من حيث ذهبه إلى أن القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه ولكنه مع ذلك يعترض على القيمة العلمية له فيقول :

لايمكن علمه بقياسهم فلم يكن في قياسهم الذي بينه نظّار المسلمين في كلامهم على هذا

(١) الرد على المنطقين : ص ١٠٧ : ١٠٩

المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو صالح بالتعاليم أن ما ذكروه من صور «القياس» ، ومواده، مع كثرة التعب العظيم ، ليس فيه فائدة علمية ، بل كل ما يمكن علمه بـ «قياسهم» المنطقي يمكن علمه بدون «قياسهم» المنطقي ، ومالا يمكن علمه بدون «قياسهم» «ولكن لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم وجوداً وعدماً ، ولكن فيه تطويل كثير متعب ، فهو مع أنه لا ينفع في العلم ، فيه إتعاب الأذهان ، وتضييع الزمان ، وكثرة الهذيان .

وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض أما ما كان في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين فأين اليقين الذي يجدونه فيها .

ولا يكتفي ابن تيمية بنقضه للمنطق الأرسطي ولكن انطلاقاً من الروح التجريبية للإسلاميين فإنه يهاجم هؤلاء المنطقيين الأرسطيين لتضعيفهم إفادة المتواترات والمجربات والحدسيات (ويعبر بها عن المشاهدات الحسية المتكررة) . وينبه ابن تيمية هنا على معنى خطير سيكون هو القائد للعلم الحديث في أوروبا بعد ذلك وإن كان عمل على أساسه الإسلاميين زمناً طويلاً هذا المعنى هو أن القضايا التجريبية (وهي ما تهمنا هنا) لا تكون مختصة لبعض الناس ومع ذلك فإنها تفيد اليقين ومن ثم لا يحتاج العلم بعد ذلك إلى الاستقراء الكامل ولكن يكفي فيه الاستقراء الجزئي سواء في المشاهدة الحسية أو التجريب .

والمطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم ، وبيان الطرق المؤدية إلى العلم ، وقالوا [يعني نظّار المسلمين] : هذا لا يفيد المطلوب ، بل قد يكون من الأسباب المعوقة له لما فيه من كثرة تعب الذهن . كمن يريد أن يسلك الطريق ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد ، فإذا سلك

الطريق المستقيم المعروف وصل في مدة قريبة بسعي معتدل . وأذا قُيض له من يسلك به التعاسيف ــ العسف في اللغة : الأخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقاً دائرة ــ ويسلك به مسالك منحرفة فإنه تعب تعباً كثيراً حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل ، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب ، فيعتقد اعتقادات فاسدة . وقد يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والإعياء ، فلا هو نال مطلوبه ، ولا هو استراح . هذا إذا بقى في الجهل البسيط ، وهكذا هؤلاء [1].

ويستمر نقد الإسلاميين للمنطق الأرسطي مع ابن خلدون الذي قول في مقدمته :

ــ يقول ابن تيمية عن القياس : «لا ينفع في الطبيعيات منفعة علمية برهانية» [2] .

وفي ذهابه إلى بطلان منع المنطقيين الاحتجاج بالمتواترات والمجربات والحدسيات يقول :

«إنهم جعلوا المجريات والمتواترات فيما يختص به مَنْ حصل له ذلك فلا يصلح أن يحتج به على غيره وهذه قد يحصل فيها اختصاص واشتراك كما أن الحسيات كذلك قد يحصل فيها اختصاص واشتراك .

وأيضاً فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك وقد يكون في نوعه فالأول كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والري والشبع واللذة والألم . فإن المعين الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا إذ كل إنسان يذوق ما في باطنه ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك .

وما يسمعونه من الرعد وما يرونه من البرق يشترك أهل المكان الواحد في رؤية المعين وسمعه إذ الرعد والبرق الذي يحصل في زمان ومكان يكون غير ما يحصل في زمان آخر ومكان آخر .

ومن المحسوسات المعروفة بالرؤية أنواع كثيرة من الحيوان والنبات وغير ذلك يوجد ببعض

---

(١) المرجع السابق ص : ٢٤٨

(٢) الرد على المنطقيين : ص ٢٩٩ .

البلاد دون بعض فتكون مشهورة ومرئية كمن رآها دون سائر الناس فإنهم إنما علموا ذلك بالخبر وذلك الخبر قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين في الرؤية .

فنبين أن القضايا الحسية والمتواترة والمجربة قد تكون مشتركة وقد تكون مختصة فلا معنى للفرق بأن هذه يحتج بها على المنازع دون هذه[1] .

ويشرح شيخ الإسلام ابن تيمية ذلك في موضع آخر فيقول :

«ومما يوضح ذلك أن القضايا «الحسية» لا تكون إلا «جزئية» . فنحن لم ندرك بالحس إلا «إحراق هذه النار» ، و«هذه النار» لم ندرك أن «كل نار محرقة» . فإذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا «كل نار محرقة» ، لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك ممكن في «الأعيان المعينة» بطريق الأولى .

وإن قيل : ليس المراد العلم بـ «الأمور المعينة» ، فإن «البرهان» لا يفيد إلا العلم بقضية كلية. فالنتائج المعلومة بـ «البرهان» لا تكون إلا كلية ، كما يقولون هم ذلك ، والكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان .

قيل : فعلى هذا التقدير لا يفيد «البرهان» العلم بشيء موجود ، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان وإذا لم يكن في هذا علم بشيء موجود لم يكن في «البرهان» علم بموجود ، فيكون قليل المنفعة جداً ، بل عديم المنفعة .

وهم لا يقولون بذلك ، بل يستعملونه في العلم بالموجودات الخارجة «الطبيعية» و«الإلهية».

ولكن حقيقة الأمر ـ كما بيناه في غير هذا الموضع ـ أن «المطالب الطبيعية» التي ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تفيد مقصود «البرهان» وأما «الإلهيات» فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعية ، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة ، فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها «البرهان» .

---

(١) الرد على المنطقيين : ص ٩٨.

ولهذا حدثونا بإسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق ، وهو الخونجي ، صاحب «كشف أسرار المنطق» ، و«الموجز» وغيرهما ، أنه قال عند الموت : «أموت ماعرفت شيئاً إلا علمي بأن «الممكن يفتقر إلى المؤثر» ، ثم قال : «الافتقار وصف سلبي ، فأنا أموت وما عرفت شيئاً» . وكذلك حدثونا عن آخر من أفاضلهم .

فهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ، ويعرف أنهم أجهل أهل الأرض بالطرق التي ينال بها العلوم العقلية والسمعية ، إلا من علم منهم علماً من غير الطرق المنطقية ، فتكون علومه من تلك الجهة ، لا من جهتهم ــ مع كثرة تعبهم في «البرهان» الذين يزعمون أنهم يزنون به العلوم. ومن عرف منهم بشيء من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرره في المنطق [1] .

والقضايا الطبيعية مبناها على ما ينقله بعض الناس من التجارب فإذا لم يكن في هذا برهان لم يكن عند القوم برهان على ما يختصون به وأما مايشتركون فيه هم وسائر الناس فهذا ليس مضافاً إليهم ولا هو من علمهم ، فأين البرهان على العلوم الفلسفية؟ مع العلم بأن العاديات التي هي عامة علومهم الكلية منتقضة كما بيناه في غير هذا الموضع فنحن نعلم أنه ليس معهم في عامة ما يدعونه برهانياً برهان يقيني» [2] .

ولا يكتفي ابن تيمية بما سبق في نفي الميتافيزيقا ونقد المنطق الأرسطي والدفاع عن يقينية القضايا التجريبية وبناء العلم على الاستقراء الجزئي وإنما يمضي في تقدمه الفكري إلى ما هو أبعد من ذلك وهو تحرير الدليل من ضيق القوالب المسبقة التي وضعها له اليونانيون وإبرازه أثر ذلك في اتساع العقول والتصورات وتقدم العلم وكذلك أخذه بالدليل الظني الراجح فالنظر يكون صحيحاً إذا أدى إلى اعتقاد راجح سواء كان ذلك في الفكر أو في العلم ولكن النسبية المعرفية الإسلامية نسبية ترجيحية تظل صحيحة حتى يثبت ما هو أصح منها وليست نسبية تشكيكية تختلف باختلاف الناس ومن ثم تنعدم الحقيقة وتلك النسبية المعرفية التي أخذ

---

(١) الرد على المنطقيين : ص ١١٣ ــ ١١٤ .
(٢) المرجع السابق .

بها ابن تيمية هي العماد الذي يقوم عليه الفكر العلمي والفلسفي المعاصر يقول ابن تيمية في ذلك :

«ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم . فقالوا : «الدليل» هو المرشد إلى المطلوب ، وهو الموصل إلى المقصود ؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب .

أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب ، وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم ، أو إلى اعتقاد راجح .

ولهم نزاع اصطلاحي هل يسمى هذا الثاني «دليلاً» ، أو يخص باسم «الإمارة» والجمهور يسمون الجميع «دليلاً» . ومن أهل الكلام من لا يسمي بـ «الدليل» إلا الأول .

ثم الضابط في «الدليل» أن يكون مستلزماً للمدلول . فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه ، إن كان التلازم من الطرفين ـــ أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر . فيستدل المستدل مما عليه منهما على الآخر الذي لم يعلمه .

ثم إن كان «اللزوم» قطعياً كان الدليل «قطعيا» . وإن كان ظاهراً ـــ وقد يتخلف ـــ كان الدليل «ظنياً» [1] .

... وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها ، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان ، كما يصيب أهل المنطق اليوناني ـــ تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً ، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً .

ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف في العلوم ، وسلك مسلك أهل المنطق ، طول وضيق، وتكلف وتعسف ـــ وغايته بيان البين وإيضاح الواضح ـــ من العي . وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم [2] .

---

(١) المرجع السابق ص : ١٦٥

(٢) المرجع السابق ص : ١٦٥ : ١٦٧ .

# حقيقة تأثير فكر ابن رشد
# في تطور النهضة الغربية

والسؤال المطروح هنا:

إذا كان فكر ابن رشد فكراً معيقاً للتقدم . فكيف يمكن تفسير مساهمته في تطور النهضة الغربية ؟

إن الجدل حول هذا الموضوع مثار لدى المفكرين الغربيين أنفسهم ولكني سأحاول أن أقدم هنا تفسيراً لذلك .

دخلت أهم كتب ابن رشد على الفكر القروسطي اللاتيني بعد أن ترجمت إلى اللغة اللاتينية في صقلية في بلاط فريدريك الثاني على ميخائيل سكوتس في عشرينيات القرن الثالث عشر وفريدريك الثاني هو الامبراطور الشاب المعاند للكنيسة والذي تحدى ثلاثة باباوات في عصر كانت للباباوات فيه السلطة المطلقة على الدين والدنيا وانتصر هذا الامبراطور على الباباوات عهداً طويلاً وانكسر في آخر الأمر ولكن بعد أن أطلق جراثيم الفكر والتحدي في عقول الناس وأطلق أرواحهم من معاقل الجمود والقهر . وإذا كانت الكنيسة قد احتكرت لنفسها الإيمان فقد ارتبطت الدعوة إلى التحرر في ذلك العصر الأوروبي المحدود العلم بما يدور في العالم من أفكار ــ بالإلحاد .

وانتشرت كتب ابن رشد من نابولي إلى باريس واكسفورد وكولونيا ولاقت رواجاً كبيراً في كليات الفلسفة حيث دعي أصحابها بالرشديين وغدت الدعوة إلى الإلحاد قرينة بالدعوة إلى أفكار ابن رشد «وهكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذي يحمله كل واحد رأيه الإلحادي»[1]

ومن الطبيعي أن تغدو بذلك أفكار ابن رشد هي المسار الذي تدور حوله كل الأفكار المعارضة لأفكار الكنيسة وبذلك فقد «كان لأفكار ابن رشد تأثير عظيم على جاليليو وبرونو اللذين كانا قد تتلمذا للرشديين وفي إيجاز نقول إن تعاليم الرشديين قد أفرزت نوعاً من

(١) رينان ــ ابن رشد والرشدية : ص ٣٠٧ .

التساؤلات التي أدت في القرن السابع عشر إلى سقوط أرسطو وهذا السقوط هو من تناقضات العصر الحديث وأعني أن ابن رشد الذي يعد أهم مسئول عن تأويل أرسطو وتقديمه إلى الغرب كان تلاميذه هم من أهم المسئولين عن تقويض المسلمات التي تستند إليها نظرية العالم عند أرسطو .[1]

المهم أن المجال الذي كان مقدراً للأفكار الرشدية أن تواجهه هنا لم يكن مجالاً من العقلانية تستطيع أن تقيم معه حواراً جدلياً كما كان حادث في واقع الحضارة الإسلامية فدعوة القرآن إلى العقل والتعقل والتدبر والجدل دعوة تحملها عشرات الآيات . بل نستطيع القول أن القرآن قد كشف عن وجود العلاقات المنطقية التي تحكم الكون وأمر الناس بالبحث عنها واكتشافها وجعل ذلك من مراتب العبادة لله سبحانه وتعالى ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ ، ﴿وكذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون﴾ ، لقد تكرر السؤال الاستنكاري ﴿أفلا تعقلون﴾ ثلاث عشرة مرة وكأنه لازمة والسببية التعليلية تصبغ القرآن كله والإله الواحد الذي يدعو إليه القرآن هو الإله الواحد الذي يدعو إليه العقل ومن ثم فإن القرآن يتحدى ما إن كان تعدد الآلهة يستقيم مع العقل ، وابن رشد نفسه يقرر عقلانية الإسلام وعمل على تبرر محاولاته في التوفيق بين الإسلام وأرسطو من خلال الاستناد على عقلانية الإسلام .

ولكن الأمر مختلف في ظل جمود الكنيسة واستبداد الباباوات في العصور الوسطى فكيف من الممكن أن تسري روح العقلانية في اتساق مع الدين في ظل عقيدة التثليث وأن الواحد هو الثلاثة وإن الإله الخالق نزل من عليائه ليُصلب ويفتدي الإنسان المخلوق كي يطهره من ذنوبه .

وعقيدة العشاء الرباني التي تجعل الطعام هو جسد الإله حقيقة وألسنة النار التي تلتهم كل من تساوره نفسه أن يفهم الإنجيل بغير الطريقة التي يفهمه بها باباوات حتى التهمت محاكم التفتيش التي استمرت إلى أوائل القرن التاسع عشر ثلاثمائة ألف شخص .

في ظل هذا أو في ظل يقين الرشديين باستحالة الحوار بين أفكار ابن رشد وأفكار الكنيسة

---

(١) فرن بولو ــ تأثيرات ابن رشد في العالم الغربي ــ ابن رشد والتنوير : ص ٤٧ .

دفع الرشديون أفكار ابن رشد إلى أقصى الطرف المناقض للإيمان وهذا ما يتفق مع توجهاتهم ومع تحديهم للكنيسة ومن ناحية أخرى ابتدعوا غطاءً شكلياً يتسترون خلفه للمراوغة وهو القول بالحقيقتين : الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية وهكذا «ذهب الرشديون إلى أن الحقيقة شيء والفلسفة شيء آخر غير الحقيقة [أي حقيقة أخرى بقول أدق](١) وهذا يلغي النزاع (شكلياً) بين الفلسفة كعلم والإيمان فلا علاقة لأحدهما بالآخر» (٢) .

ومنذ وقت طويل وقد بات واضحاً التفرقة بين ابن رشد والرشدية اللاتينية منذ أن تناول ذلك رينان بمزيد من الشرح في كتابه ابن رشد والرشدية «فقد أخذت الرشدية اللاتينية من ابن رشد جانب العقل فقط وأرادت من وراء ذلك استخدامه كسلاح في معركتها ضد سلطة الكنيسة» (٣) .

ومن ثم فقد اقترنت الرشدية اللاتينية بالإلحاد وفي ظل جمود الكنيسة اتخذ رجال العلم في أوربا الجانب المناويء لها لأن التحرر العقلاني هو الطريق الوحيد لعلم فإذا لم يكن هناك سوى مسارين للتفكير إما الجمود العقلي الكنسي وإما التحرر العقلي للإلحاد فإن حركة التقدم العلمي في أوربا لم يكن أمامها سوى اختيار مسار الإلحاد بالإلحاد أي أن الإلحاد في ظل هذه الظروف كان الدافع الموضوعي للعلم ومن ثم كان الجانب الإلحادي للرشدية اللاتينية دافعاً للتقدم العلمي في ظل هذه الظروف الموضوعيةالخاصة بأوروبا في عصر النهضة .

---

(١) التفسير للمؤلف .

(٢) د عامر الحافي ــ ابن رشد واللاهوت المسيحي في العصر الوسيط ــ مجلة الكلمة (خريف ٩٨) ، ص ٥١ .

(٣) د. محمود حمدي زقزوق ــ مفهوم التنوير عند ابن رشد ، من أبحاث مؤتمر ابن رشد والتنوير ص ١٠٩ .

# الأسباب الحقيقة لتراجع الحضارة الإسلامية
## (هل تراجعت الحضارة الإسلامية
## لأنها لم تأخذ بفلسفة ابن رشد ؟)

يتم التدليل على تقدمية فكر ابن رشد على شاهد مفاده أن الحضارة الإسلامية قد تراجعت بعد اضطهاد ابن رشد وموته (ت ١١٩٨ ــ ٥٩٥ هـ) ويساق هذا الشاهد على أنه مسلمة من المسلمات ولا يتطرق الشك إلى مدى صدقها حتى لا يلتفت إلى مدى ما يحمله من ادعاء [(١)] .

فإذا احتكمنا إلى الواقع التاريخي وجدنا مسار الحضارة الإسلامية قد مضى في تقدمه الإيجابي حوالي قرنين من الزمان بعد ابن رشد ، فإذا نظرنا إلى مجال العلم التجريبي وجدنا الطبيب عبد اللطيف ناقد جالينوس (ت ١٢٣١) [(٢)] وابن القفد (ت ١٢٣٣) وابن النفيس (ت ١٢٨٨) وهو صاحب الموسوعة الجبارة في التشريح التي بلغت الثلاثمائة مجلد وفي الرياضيات والطبيعة والفلك نجد قطب الدين الشيرازي (١٣١١) وكمال الدين الفارسي (ت ١٣٢٠) وابن الشاطر (ت ١٣٧٥) الذي بلغ الهدف في إيجاد نماذج رياضية كانت في تصميم كوبرنيكوس [(٣)] .

أما في العلوم الإنسانية فكان هناك العز بن عبد السلام (ت منتصف القرن السابع) الذي تعمق في بحث وتقرير (مصالح الأنام) وابن تيمية (ت ٧٢٨) الذي يعد عمله في هدم المنطق الأرسطي وهجومه على الميتافيزيقا بوجه عام سواء عند الإغريق أو الإسلاميين من أهم الإنجازات في تاريخ الفكر الإنساني ومن أهم النقلات الحضارية في تطوره ليخلو بذلك مسار المنهج التجريبي من العوائق التي تعترضه وليقدم للنهضة الغربية الشرط الأساسي الذي لم يكن من الممكن قيامها دونه وهو إلقاء منطق أرسطو المعيق للتقدم عرض الحائط .

ثم كان الشاطبي (القرن الثامن)الذي أكمل رسالة العز بن عبد السلام في بحث المصالح

---

(١) العجيب وقوع بعض أساتذة الفلسفة من الإسلاميين في التسليم بذلك ومحاولة تبريره كالعادة بتدخل العوامل الخارجية

(٢) زيغريد هونكة ــ العقيدة والمعرفة .

(٣) توبي أ. هاف ــ فجر العلم الحديث ــ عالم المعرفة :ج٢ ص ٢٤ .

الإنسانية في (الموافقات) وأبدع ابن خلدون (ت ٧٩٥) علماً جديداً هو علم العمران البشري (علم الاجتماع) الذي كان ومازال محل إبهار الغربيين أنفسهم الأمر الذي استفز البعض في الداخل والخارج ودفعهم إلى إدعاء نسب هذا العلم إلى بعض الفرق الضالة مثل إخوان الصفا أو العمل على التشكيك في إسلامية ابن خلدون نفسه على الرغم من أنه كان إمام أهل السنة في عصره .

●●●

## الأسباب الحقيقية لتراجع الحضارة الإسلامية

والسؤال المطروح الآن : هو لماذا تراجعت الحضارة الإسلامية إذن ؟ وإن كان هذا السؤال يحتاج في إجابته إلى الكثير من الشروح (مثله في ذلك مثل الكثير من القضايا التي تناولها هذا الكتاب) ولكني سأحاول إيجاز إجابتي في التالي :

تكتنف عملية تراجع الحضارات عوامل شديدة التداخل والتعقيد وفي عملية تراجع الحضارة الإسلامية يتحدث العلمانيون عن تعارض أسس الشريعة ذاتها لأسباب التقدم بينما يتحدث ابناء هذه الحضارة عن أثر الاستبداد السياسي والغزو الخارجي وتمزق الجغرافيا السياسية في تراجع هذه الحضارة ولكني سأتحدث هنا عن شيء يختلف كثيراً عن ذلك وهو تراجع تيار العقلانية الإسلامية وسيادة التيار الصوفي الأسطوري على وعي الأمة الإسلامية

فلقد كان يتصارع على السيادة على الوعي الأمة ثلاثة تيارات :

١ ـ العقلانية الإسلامية ممثلة في أهل السنة (الأئمة الأربعة ـ الإمام الأشعري ـ ابن حزم ـ ابن الجوزي ـ العز بن عبد السلام ـ ابن تيمية) .

٢ ـ العقلانية اليونانية العلمانية : ممثلة في فلاسفة الحضارة الإسلامية (الفارابي ـ ابن سينا ـ ابن رشد) .

٣ ـ الصوفية الأسطورية : ويمثلها التيار الصوفي المتطرف (وهو التيار الغالب دائماً لدى الصوفية) من أمثال (الحلاج ـ ابن عربي ـ السهروردي ـ ابن سبعين ـ الشعراني) .

ولأن الغزالي كان فاصلة ولغزاً وعلامة استفهام ونقطة تقاطع فريدة بين هذه التيارات فلقد

كان دوره بمثابة رافعة التحول العقلي في مسار فكر هذه الأمة فلقد استطاع الغزالي الإجهاز على العقلانية الفلسفية الإغريقية إجهازاً تاماً إلى الدرجة التي جعلت محاولة ابن رشد في استعادة مكانتها محاولة شديدة البؤس .

والرصيد المشترك بين الغزالي وأهل السنة مهد الطريق لسيطرة الفكر الصوفي الذي ينتمي إليه الغزالي انتماء أصيلاً على أئمة أهل السنة أنفسهم مشفوعاً في ذلك بانتصاره المبهر على أهل الفلسفة الإغريقية (الأعداء التقليديين الأكثر وضوحاً لأهل السنة) وهو الأمر الذي تم استثماره من جانب ابن عربي وابن سبعين حتى استطاعا السيطرة على الوعي العام للأمة وهذا ما يفسر حالة القتال الدائم التي لم يهدأ لها أُوار بين ابن تيمية وشيوخ عصره فلم يستطع ذلك الانقلاب العقلاني الذي مثله ابن تيمية أن يوقف ذلك التيار الجارف للانتصار الصوفي في ذلك عصره (وإن كان قد أضعف منه كثيراً) وهذا ما يفسر بزوغ الآثار التقدمية للعقلانية التيمية في مراحل لاحقة .

المهم أن هذا الانتصار الصوفي وما يمثله من أسطورية وخرافة وانحلال وتعويق للإرادة البشرية استطاع في النهاية على يد أمثال الشعراني أن يمحور عقل الأمة حول انتظار الكرامات والتماسها من أجل تغيير مجريات الطبيعة والشؤون البشرية ولم يكن مقدراً لأمة من الأمم أن تتبع مثل هذا النهج من التفكير إلا ويحكم عليها بالتراجع والضياع .

ومن الطبيعي أن تنعكس هذه الطريقة الخرافية في التفكير على المناحي العلمية المختلفة في وقت لاحق وهكذا جاء القرن التاسع الهجري وهو يشهد مظاهر أفول هذه الحضارة .

# قيام النهضة الغربية على المنهج التجريبي الإسلامي وتقويض المنطق الأرسطي

ذكرنا فيما سبق كيف رفض روجر بيكون المنطق الأرسطي وقرر أن المنهج التجريبي هو الطريق الوحيد إلى العلم .

وبلغ هذا الموقف أوجه عند ديكارت وبيكون وجاليليو ، فذهبوا إلى أن الفكر المجرد غير قادر على اكتشاف الحقائق ، وإنما الفكر القائم العيني الذي يقوم على التجربة والاستقراء عند بيكون وجاليليو ، وعلى العينات الرياضية والتصورات الخاصة بالعدد والمقدار عند ديكارت ، هو الذي يؤدي بنا إلى تحصيل العلم وكشف الحقائق فالفكر القديم كان يذهب إلى « أن لكل شيء صورة أو طبيعة هي القوة التي تصدر منها آثار هذا الشيء سواء في نفسه أوفي الخارج ، ويدركها العقل بواسطة الفكر المجرد . أما العلم الجديد كما كوّنه رجال النهضة فإنه يقوم على الملاحظة والتجربة وعلى تحليل الموضوعات التي تقدمها لنا الطبيعة تحليلاً يستخرج عناصرها أولاً من أجل إمكان تركيبها من جديد ، والفكرة الموجّهة فيه هي التفسير الآلي للظواهر ، والغاية التي يرمي إليها العلم هي إقامة صناعة فنية تؤدي وظيفة الطبيعة على يد الإنسان »(١) .

وقام هذا المنطق الجديد على الاستقراء الجزئي الذي نعته أرسطو بالناقص وهو الاستقراء الذي اعتمده ابن تيمية في منهجه التجريبي ودافع عن إفادته اليقين ضد المنطقيين الأرسطيين يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي عن اعتماد المنهج الجديد على الاستقراء الناقص: «وكان الاستقراء هو المنهج الذي يمكن من تحصيل هذا النوع من العلم . ونقصد بالاستقراء هنا الاستقراء الذي نعته أرسطو بالناقص ، في مقابل ذلك الاستقراء الكامل الذي وصفه هو باليقينية بعكس الأول»(٢) .

ويعقد الدكتور عبد الرحمن بدوي مقارنة بين المنطق القديم والمنطق الجديد ذاكراً في سياق ذلك الانتقادات التي وجهت إلى ذلك المنطق القديم «الأرسطي» ويستطيع القارىء أن يقارن تلك الانتقادات بما وجهه ابن تيمية إلى ذلك المنطق الأرسطي من نقد وكذلك مدى التشابه «إن لم يكن التطابق» بين المضامين الأساسية للمنطق الجديد والعديد من المفاهيم التي اعتمدها ابن

---

(١) دكتور عبد الرحمن بدوي ــ المنطق الصوري والرمزي : ص ٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ١١ .

تيمية في إفادة العلم . يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي :

«أضيفت أجزاء جديدة إلى المنطق القديم ومُيز بين الاثنين في أن المنطق القديم منطق صوري أو شكلي من حيث إنه لا يشتغل بالمضمون أو المادة ، وإنما يعني بصورة الفكر فحسب، بينما المنطق الجديد يعني خصوصاً بمضمون الفكر أو مادته »[1].

وهذا الكلام لا يخرج عن كلام ابن تيمية في عدم استفادة العلم من الحدود والأقيسة الأرسطية ودفاعه عن يقينية الحسيات والمجربات .

ونعود إلى الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي يقول :

« وكذلك القياس لم يعد ينظر إليه على أساس أنه يقوم على الصلة الماصدقية بين ثلاثة تصورات وتداخل بينها بواسطة حد أوسط ، كما هي الحال في القياس الأرسطالي ، وإنما القياس وظيفته أن يربط ربطاً ضرورياً بين تصورات وفقاً لقوانين عامة ، أي أنه يضع حقيقة داخل كل منظم وضعاً ضرورياً ، فالعالم كل له قوانين ثابتة »[2] .

وهذا ما عابه ابن تيمية على القياس الأرسطي ورأى عدم إفادته العلم لذلك .

ويواصل الدكتور بدوي حديثه فيقول :

«ونقد الفكر الحديث الاستقراء الكامل «ذلك الاستقراء بواسطة العد البسيط فهذا الاستقراء إحصاء فحسب ، لا يدل على حقيقة الاستقراء وهي أنه تعبير عن ارتباط ضروري بين الأشياء» . فليست مهمة الاستقراء إثبات محمول يصدق على كل الأحوال ، بل معرفة الارتباط الضروري بين الأشياء بعضها وبعض على أساس قوانين عامة كلية تصدق من بعد في الواقع على كل الأحوال . وهذا الارتباط الضروري لا يحتاج كي يُدرك إلى استقراء كل الأحوال ، بل يكفي بضع أحوال قليلة لاستنتاج القانون العام ، ولكن بشروط وقواعد دقيقة لا بد من مراعاتها حتى نستبيح لأنفسنا تعميمها ،ومن ثم استخراج القانون العام الذي تخضع له »[3].

ونستطيع مقارنة ذلك بحديث ابن تيمية الطويل عن إفادة الاستقراء الجزئي اليقين في الحسيّات والمجريات وعدم جدوى الاستقراء الشامل.

●●●

---

(١) المرجع السابق : ص ١١ .

(٢) ، (٣) المرجع السابق : ص ١٣ .

لقد كان ابن تيمـية ينطلق من الجزئيات الحسية التي ينطلق منهـا العلم الحديث بينما ينطلق ابن رشد من الكليات البرهانية حيث يذهب إلى أن العلم لا يستفاد إلا من الكليات [١] .

ويتحدث ابن تيـمية عن الاستقراء الناقص وإفـادته اليقين وهو واحد من أهم الأسس التي قام عليها العلم الحديث ، ويهدم الميتافيزيقا التي أقام عليها ابن رشد جُل فلفته وأثبتت الفلسفة والعلوم الحديثة خـرافتها ، ويحرر الأدلة العقليـة من القوالب المنطقية التي أسرها فـيها أرسطو وفي ذلك ما فيه من تحـرير الفكر وانطلاقه ، ويقرر اعتماد العلم على المعرفة النسـبية التي تقوم على الظن الراجح وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه العلم والفكر المعاصران .

ومع كل ماسبق لايفتأ العلمانيون عندنا على إلصاق تهمـة الرجعية بابن تيمية وإضفاء كل هالات التقديس على ابن رشد بدعوى تقدمية فكره [٢] .

وإن كان يذكر في هذا المجال موضـوعية فكر مفكر كبير كمحـمود أمين العالم لدفاعه عن تقـدميـة فكر ابن تيـميـة [٣] فـإن الغالب الأعم من المفـكرين العلمانيـين تمضي جهـودهم على النقيض من الموضوعية تماماً .

وعلى المرء أن يتساءل : مـا هذا الإنشاء الركيك الذي يتحدث به الدكتـور عاطف العراقي عن ابن رشد وهو يطلق العنات تلو اللعنات على الإسلاميين بينما لا يفـعل د. مراد وهبة شيئاً سوى ترديد نظريات بعض الغربيين عن الأثر التقـدمي لابن رشد في الغرب وإهمال الشرق له دوم تعمق أو تأصيل . ويجـد د. حسن حنفي في ابن رشد ضالتـه في تبرير تناقضاته الفلسـفية التي وصفهـا الدكتور / فؤاد زكـريا بالجنونية . بينما يصـول ويجول محمد عـابد الجابري من أجل التماس أســاس وهمي يتمثل في ابن رشد يحاول أن يسـتمد منه مشروع النهضـة العربية الذي فشل هو في تـقديمه ، بينما يحـاول الطيب تيزيني أن يجـد فيه أصـلاً لمادتية الجـدلية التي عفى عليها الزمن

هل المسألة مسألة موضوعية فكر ؟

أم حرب بين العلمانية والإسلام ؟

أم هي لا هذا ولا ذاك وإنما المسألة مسألة أرزاق ؟

العقل العربي وحده هو الذي يدفع ثمن الواقع المزري الذي تمثله الإجابة الحقيقية عن ذلك.

---

(١) شرح كتاب البرهان لأرسطو .

(٢) ، (٣) راجع حوار حول ابن رشد (المجلس الأعلى للثقافة)

# • الفهـــرس •

**• كتب للمؤلف :**

١ ــ أمريكا والإسلام النفعي .

٢ ــ علمانيون أم ملحدون .

٣ ــ تزييف الإسلام وأكذوبة المفكر الإسلامي المستنير .

٤ ــ كن قوياً بالإيمان .

٥ ــ الصراع حول المادة وجوهر الحياة .

٦ ــ مواجهة المواجهة .

٧ ــ موقف الإسلام من الحب بين الرجل والمرأة .

٨ ــ أنت أعطيت البراءة لقاتلينا (ديوان شعر) .

٩ ــ الإسلام والعولمة .

١٠ ــ ابن رشد والمصير ويوسف شاهين والآخر .

**• كتب في الإعداد للنشر :**

١١ ــ نظرية الفن الإسلامي .

١٢ ــ الصراع بين الإسلام والغرب الأمريكي في عصر العولمة .

١٣ ــ الإمام المودودي : المرجع الأعلى للحركات الإسلامية في العالم .

١٤ ــ نجيب محفوظ وأولاد حارتنا .

١٥ ــ أثر التصور الإسلامي على حياة المسلم المعاصر .

١٦ ــ موقف الإسلام من الأراضي الزراعية .

١٧ ــ دمي على يديك . (ديوان شعر)

١٨ ــ الخروج من التابوت . (ديوان شعر)

١٩ ــ الحقائق القديمة تصعد من جديد . (ديوان شعر)

٢٠ ــ من أجل من أهدرت دمك . (ديوان شعر)

٢١ ــ خمسة دواوين من الشعر والنزيف لم يقف . (ديوان شعر)

٢٢ ــ كليوباترا (آلام أنطونيو البشعة). (ديوان شعر)

٢٣ ــ جعلت من حياتي قصيدة عشق لك . (ديوان شعر)

٢٤ ــ المجنون والحلم . (قصص قصيرة)

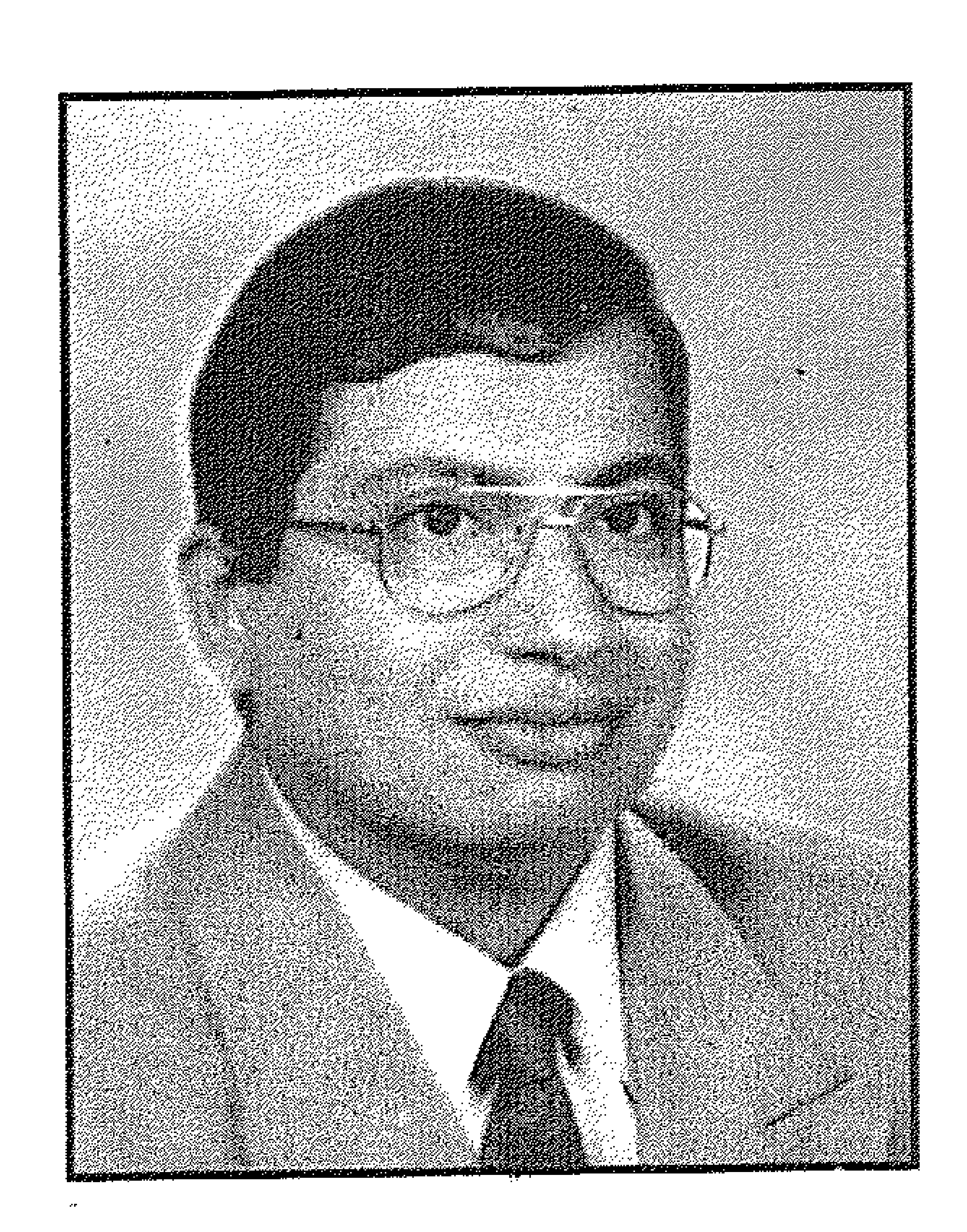
٢٥ ــ الشباب والحب والفلوس . (رواية)

---

**للمعاملات التجارية مع المؤلف ت : ٠١٠/١٤٩٠٤٩٩**



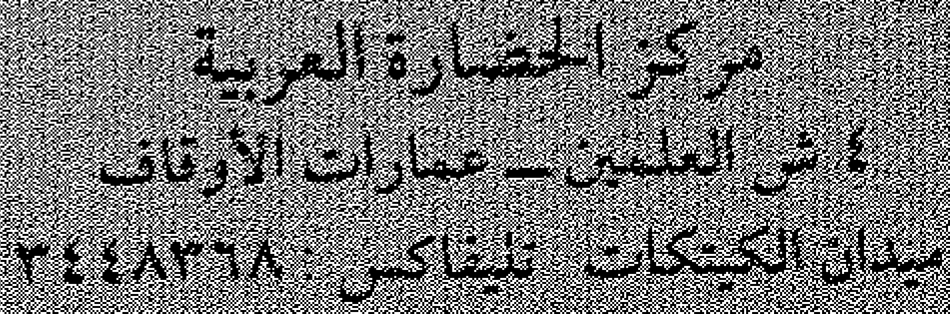
دار الطباعة المتميــــزة
ت : ٢٩٧٩٥٤٢ - ٢٩٧٩٤٥٢



- إن الفن هو أعظم وسيلة في الوجود من الممكن أن تنفذ بها الأفكار إلى القلوب والعقول. وفي ظل حالة الصراع الفكري التي يشهدها العالم الآن فيما يسمى بعصر العولمة فإن الفن يكون هو أخطر سلاح في الوجود بعد القنبلة الذرية وأسلحة الدمار الشامل.
- هل كان ابن رشد ملحداً ؟ وهل كان يحمل فكره كل تلك القيمة التقدمية العظمى التي يجب أن نستمد منها المشروع الفكري لنهضتنا الحديثة كما يدعي العلمانيون ؟ ولماذا هذا الإصرار الغربي الرهيب على استدعاء ابن رشد قسراً من بطون العصور الوسطى وصنع هالة من التقديس حوله ثم إطلاقه في حلبة الصراع الناشب بين الإسلام والعلمانية مدججاً بأسلحة الإعلام والفن والأموال المتدفقة من الخارج ثم يأتي يوسف شاهين في سياق ذلك ليَعْبُرَ بالأفكار المراد ترويجها باستخدام ابن رشد إلى أكبر قدر من الناس من خلال فيلمه **المصير**
- ابن رشد وابن تيمية .. أيهما التقدمي ؟ وأيهما الرجعي ؟ أيهما الذي تجمد عند خطوات أرسطو وأيهما الذي نسف المنطق القديم ووضع العديد من الأسس الفكرية التي انطلقت منها نهضتنا الإنسانية الحديثة؟ وهل المسألة في الإجابة عن ذلك مسألة فكر موضوعي ؟ أم مسألة حرب بين العلمانية والإسلام ؟ أم مسألة أرزاق؟
- إن **يوسف شاهين** في فيلمه (**الآخر**) يقدم الإسلاميين إلى الغرب ككائنات بشعة خارجة من مستنقعات العصور القديمة لا هم لها سوى القتل والاغتصاب والدمار وهو يغذي بذلك ـ وإن كان دون قصد ـ جهود الصهاينة وبعض السياسيين الغربيين في استعداء شعوب العالم ضد الإسلام والنظر إلى الإسلاميين كقادة للإرهاب العالمي.
- هل مشاكلنا مع (**العولمة**) الأمريكية هي نفس مشاكل الاشتراكيين الفرنسيين معها كما عبر عنها يوسف شاهين في (**الآخر**) أم أن منظورنا الإسلامي يتناقض تماماً مع ذلك المنظور العلماني الغربي الذي تنطلق منه العولمة سواء كانت عولمة أمريكية أم عولمة فرنسية؟!
- أعلم جيداً أن هذا الكتاب يثير العديد من الاشتباكات ولذلك أحب أن أنوه هنا إلى أنني المسئول الوحيد عن هذه الاشتباكات وليس للسادة المفكرين المشاركين فيه أي مسئولية عن ذلك إلا في حدود المادة المكتوبة التي شاركوا بها فيه.

**محمد ابراهيم مبروك**

ويطلب من الدار القومية العربية
ميدان الكيتكات ـ بجوار مسجد خالد بن الوليد
تليفاكس : ٣١٤٥٠٢٦




مركز الحضارة العربية
٤ ش العلمين ـ عمارات الأوقاف
ميدان الكيتكات تليفاكس : ٣٤٤٨٣٦٨

